Henri Focillon

EL AÑO MIL



EL AÑO 1.000 NO ES SOLO IMPORTANTE POR LOS FAMOSOS TERRORES APOCALIPTICOS QUE TUVIERON LUGAR AL APROXIMARSE SU LLEGADA SINO, MAS FUNDAMENTALMENTE PORQUE CONSTITUYE UNA FECHA EN LA QUE SE ARTICULA FUERTEMENTE LA EDAD MEDIA. TRADICIONES, INFLUENCIAS, EXPERIENCIAS SE COMBINAN. EL ORIENTE, EL MEDITERRANEO Y EL OCCIDENTE ACTUAN EN MUTUA RELACION. HENRI FOCILLON (1890-1950) ANALIZA ESTA EPOCA DECISIVA EN LA QUE DESTACAN CIERTAS FIGURAS PORQUE LA HISTORIA NO ESTA HECHA SOLO DE CORRIENTES, ACONTECIMIENTOS Y ESTRUCTURAS, SINO QUE ESTA HECHA ESENCIALMENTE DE VALORES HUMANOS.

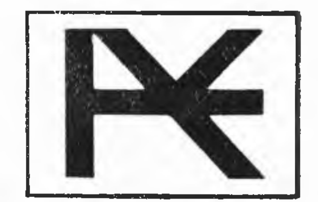


El libro de bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Henri Focillon:
El año mil

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Sección Humanidades

Título original: *L'an mil*
Traductora: Consuelo Berges

Mártires Concepcionistas, 11, ☎ 256 59 57
Depósito Legal: M. 12.617-1966
Cubierta: Daniel Gil
Impreso en España por Ediciones Castilla, S. A.
Maestro Alonso, 21, Madrid

Nota preliminar

El año mil, *segundo volumen de la* Colección Henri Focillon *, *se publica, como* Piero della Francesca, *con la generosa colaboración de la* Focillon Society of America. *Es este el último escrito de Henri Focillon, interrumpido por su muerte, y los capítulos arqueológicos, de los que estas páginas serían la introducción, quedaron sin terminar. Sin embargo, no creemos traicionar el pensamiento del autor publicándolas solas, privadas de su continuación lógica, pues evocan ampliamente los hombres y los problemas de una época crucial de la Edad Media occidental a la que Henri Focillon dedicó siempre una extensa parcela de sus trabajos y a la que consagró sus últimos años de enseñanza en Francia y en los Estados Unidos. Esta obra irá seguida, en la misma colección, de una serie de estudios, debidos al grupo de sus antiguos alumnos, sobre los monumentos del año mil.*

* Además de las dos obras citadas, en la «Colección Henri Focillon» han aparecido, J. Baltrusaitis, *Le Moyen Age Fantastique* (*antiguités et exotismes dans l'Art Gothique*), L. Grodechi, *L' Architecture Ottonienne,* y H. Focillon, *L'Art d'Occident,* obra publicada también por Librairie Armand Colin, en su Colección «Livre de Poche».

Introducción
El año mil como momento histórico

A menudo hemos pensado que convendría a nuestros estudios y al conocimiento del hombre situarnos en un punto determinado del tiempo, no sólo para escudriñar este punto en sí mismo, sino para captar la amplitud de las perspectivas que en torno a él se extienden: en otras palabras, para estudiar minuciosamente un lugar, un terreno, y para servirse de él como de un observatorio. Nos parecía deseable y posible elegir un año, un año climatérico y, por lo pronto, vaciarlo de su contenido. Tarea más difícil de lo que a primera vista puede parecer y que ha de encomendarse al esfuerzo de un equipo más bien que a la investigación de un solo historiador. Cada período, por corto que sea, del tiempo histórico está constituido por gran número de etapas o, si se quie-

re, de estratos. La historia no es el devenir hegeliano. No es como un río que se llevara a igual velocidad y en la misma dirección los acontecimientos y los despojos de los acontecimientos. Es más: lo que llamamos historia lo constituyen precisamente la diversidad y la desigualdad de las corrientes. Tendríamos que pensar más bien en una superposición de capas geológicas con diferente inclinación, a veces bruscamente interrumpidas por fallas y que, en un mismo lugar, en un mismo momento, nos permiten captar varias edades de la tierra, de tal modo que cada fracción del tiempo transcurrido es a la vez pasado, presente y futuro.

Basta decir que este análisis estratigráfico nos lleva necesariamente a plantearnos la cuestión del antes y del después, o más bien a buscar en el momento que hemos elegido la permanencia de un pasado más o menos remoto y la promesa bien definida de un futuro. De suerte que, procediendo por sondeos y por cortes, llegamos necesariamente a considerar nuestro observatorio, no como una arquitectura pasiva, sino, en su misma estructura, como una combinación de movimientos desiguales: ese punto desde cuya cima intentamos definir un horizonte es él mismo una opulenta perspectiva.

¿Qué es un año? Astronómicamente, un valor absoluto. Históricamente, ya es otra cosa. Los acontecimientos no se instalan en

él con la misma regularidad, con la misma frecuencia que los santos del calendario. Vivido por el hombre y por fuerzas colectivas, participa de su desigualdad. Su respiración es lenta a veces y a veces jadeante. Tan pronto de ondas cortas como de ondas largas. Aquí parece como vacío, allá como demasiado lleno. Se desborda, rebasa sus límites, o bien se concentra pobremente en torno a algunos puntos, con márgenes desérticos que pueden ser inmensos. Gran idea de la Iglesia cristiana esa de haber querido estabilizarse en torno a cierto número de puntos fijos, para ella los únicos elementos de la historia verdadera, los acontecimientos de Dios, repercutidos a través de los acontecimientos humanos y conmemorados por las fiestas: el ciclo de Navidad, el ciclo de Pascuas, los grandes aniversarios, las peregrinaciones periódicas —una especie de historia transfigurada, puesta en orden para siempre, vivida puntualmente por los fieles—. Pero los hombres y los hechos desbordan por todas partes ese maravilloso empleo del tiempo. El año histórico es como el año de una vida humana, que no es el año religioso, aunque intente ajustarse a éste con estricto rigor. Un año no se corta, netamente, como no se corta un siglo, en la materia del tiempo. No diré que cada uno tiene su propia dimensión, su densidad, su fisonomía. Es simplemente un marco, pero este

marco encierra un contenido de vario poder y de diversa intensidad. En este sentido, se puede decir que hay años críticos, verdaderos nudos de acontecimientos.

Esto se verá fácilmente interrogando a la historia moderna, y, a la vez, se verá mejor cómo una fecha puede no sólo tener en sí misma su peso y su valor, con todas sus capas cronológicas superpuestas, sino, además, ser —insistiendo en la expresión que antes empleé— como un observatorio desde el que se domina una dilatada región histórica, un extenso paisaje humano: 1793, 1830, 1848, por ejemplo. Son grandes fechas políticas, netamente definidas por revoluciones, es decir, por el acontecimiento tipo. Pero son además otra cosa. Son fechas de la historia del hombre, de su vida intelectual y moral, los puntos salientes de ciertas generaciones. No ignoro que tendemos a cristalizar abusivamente en torno a estos puntos clave más de un hecho que puede, en realidad, ser anterior o posterior a ellos. Casi diré que es muy raro que la historia sea absolutamente y rigurosamente contemporánea en sí misma, porque, como he dicho, es sin duda una superposición de corrientes muy dispares en intensidad, en velocidad y en duración. Pero, al evocar al hombre de 1848, al estudiar el «nudo» de los acontecimientos en los que se debate, al analizar su vida social, religiosa, econó-

mica, intelectual, nos hallamos en presencia no de una ficción cronológica, sino de unos hechos positivos y concretos. Se dirá que el hombre de 1848 es también el hombre de 1858: estoy profundamente convencido de ello, pero es aquel año, considerado a la vez como complejo súbito y como milésimo el que lo sitúa y lo define en el tiempo. En la vida de los pueblos como en la de los individuos, hay momentos de toma de conciencia y de iluminación, períodos de paroxismo y de alta frecuencia. Hay también fechas que se pueden considerar como líneas divisorias y en las que, en cierto modo, se ve doblar el tiempo.

Sería, desde luego, un gran error considerar la historia como una discontinua colección de fechas o de años sensacionales, pero no lo sería menor interpretarla como una monótona secuencia de hechos. Ni es una curva ni un plano liso: tiene un relieve desigual. La elección es difícil y arriesgada; la unidad, al menos aparente, de una vida humana autoriza el principio y el método de la biografía, y el examen del carácter y de la influencia de una gran obra se funda en la razón; pero hacer la biografía de un año histórico, y, en primer lugar, determinarla, es empeño mucho más delicado.

La época que nos interesa, tan importante en la historia de Europa que ella ha hecho, y que no es en modo alguno un término

medio, una especie de punto oscuro entre la antigüedad clásica y los tiempos modernos, no se presenta como un bloque absolutamente homogéneo. Es, por el contrario, muy diversa y muy articulada, tanto en el aspecto geográfico como en el cronológico. Se pueden distinguir en ella dos períodos: la edad media germánica y la edad media occidental. La edad media germánica es por sí sola muy compleja: se inicia en las invasiones, a las que suceden unas formaciones políticas bárbaras, coronadas por esa obra maestra de fragilidad, su punto culminante, su expresión decisiva: el imperio carolingio. La edad media occidental es, como he intentado demostrar en otro lugar, una toma de conciencia de Occidente como nuevo foco de civilización, a la vez que una reacción contra el germanismo, barbarie amorfa o barbarie organizada.

Henri Pirenne, en su excelente libro *Mahomet et Charlemagne*[1], tan rico en apreciaciones nuevas, justas y profundas, establece de otro modo la censura. Para él, la Edad Media propiamente dicha comienza el día en que las rutas comerciales del Mediterráneo occidental quedan cortadas por el Islam, cuando el oeste de Europa se ve obligado a vivir de su propio fondo, renunciando a la economía de intercambio, cuando la tonalidad urbana y mediterránea de la civilización abre paso a una tonalidad septen-

trional y rústica. Es la huella profunda que los carolingios dejan en la Europa occidental y en la Europa central lo que define, para siglos, su futuro. Con los carolingios comienza la Edad Media. El período que los precede no es más que el último capítulo de la historia de las grandes culturas mediterráneas. Cerrando el mar, la invasión musulmana empujó la civilización europea hacia el Norte y la separó del solar marítimo de donde, aún no hacía mucho, sacaba todos sus recursos materiales y morales. La abundancia de los hechos y la belleza de su exposición nos inclinarían a adoptar las conclusiones del gran historiador si su obra no se detuviera bruscamente en el momento preciso en que la cuestión se plantea a una luz diferente, cuando, de la descomposición del imperio carolingio, comienza a nacer un orden nuevo.

Mas, para entender bien el sentido de nuestra investigación, es necesario volver a las bases. Esto nos dará más de una ocasión de hacer justicia a la considerable obra de Pirenne, hasta el punto en que nos vemos obligados a separarnos de él. Nadie ha puesto mejor de manifiesto lo que hay de inseguro, de precario y, para decirlo todo, de sumamente pobre en la aportación de los pueblos que, instalados de grado o por fuerza en el interior del imperio romano, prosperaron en la descomposición del mismo, a

la que contribuyeron con nuevos fermentos. Desde el siglo III, el imperio se ve reducido a la defensiva, pero la energía de los emperadores ilirios mantiene sólidamente las fronteras contra las incursiones de los merodeadores. Los movimientos que se producen a finales del siglo IV y que continúan en el transcurso del siglo siguiente tienen mucha más amplitud. Bajo la formidable presión de las inmensas hordas nómadas que caen sobre el imperio desde el fondo del Asia central, hay que entrar a todo trance en la Romania en busca de seguridad, pero sobre todo de qué vivir. No es cosa de buscar en los textos nada que se parezca, ni de lejos, a la teoría del espacio vital: los hechos son diferentes, las poblaciones de que se trata son numéricamente débiles, pero el principio es el mismo: hacednos sitio so pena de muerte, para nosotros o para vosotros. A pesar del carácter desastroso de los resultados, hemos de reconocer la buena voluntad e incluso la prudencia política de los emperadores que, en diversas formas legales ,los acogieron en el territorio romano, bien como «huéspedes», adjudicándoles una porción variable de buena tierra, bien como «federados», asignándoles una soldada que se entregaba globalmente a los jefes y formando para el imperio unos cuerpos de tropas auxiliares. Estas disposiciones fueron precedidas, acompañadas y sin duda

favorecidas por lo que los viejos historiadores llaman la infiltración de los bárbaros. En los más elevados puestos de la administración civil y del ejército, tenían hermanos de raza que, a veces ya convertidos en ciudadanos romanos, de corazón y de derecho, se veían en el caso de combatirlos, pero que también podían servirles de puntos de apoyo. En una sociedad refinada, extenuada de cultura, dividida y a menudo desgarrada por la intriga política, y que, sobre todo, era ya de manera menos dura, de tejido menos fuerte que antaño, el mito de «el hombre primitivo», del buen salvaje, abierto a las vías profundas de la naturaleza y adornado de rudas virtudes, actuaba a su favor, desde Tácito hasta Salvion. Hasta que expresaron su descontento por los atrasos de la soldada, por la lentitud de los subsidios o por la mala calidad de las tierras, no con murmullos y diputaciones, sino con la matanza, el saqueo y el incendio, los romanos miraban a los federados sin sorpresa y sin antipatía; según palabras de Lot, como unos alojados turbulentos.

Lo más notable es que no se mezclan con la población. Lot y Pirenne lo han demostrado de modo irrefutable. Incluso cuando ya han constituido reinos, se mantienen al margen, forman lo que hoy llamaríamos minorías. Quizá es una ley impuesta por su proporción numérica, sumamente baja. Pe-

ro hay también en esto una constante de la inmigración germánica. En la mayor parte de las regiones donde se instala, incluso en los tiempos modernos, forma masa aparte, masa compacta: en los mercados de Transilvania, en el país de los Siete Burgos, colonizado por renanos en el siglo XIII; en la Rusia meridional, en el Sur de Chile, en algunos Estados del Brasil. Debemos añadir que, en los comienzos de la Edad Media, era para los jefes una necesidad absoluta mantener la unidad de sus cuerpos, sus instituciones propias, sus tradiciones, su espíritu, y prohibir el *connubium*, principio de disgregación étnica, pues los hijos adoptan la fe y la educación de la madre. Es tal el prestigio del imperio, aun destruido en Occidente, son tan resistentes las instituciones administrativas y morales de la vieja sociedad, que los jefes bárbaros, reyes ya, se consideran durante mucho tiempo como generales acampados en país amigo y hasta como gobernadores que deben su autoridad a una delegación. El caso típico es el de Teodorico, rey de los godos. Verdad es que recibió la fuerte impronta de una educación bizantina, que conoce de cerca la máquina imperial y lo que en Oriente subsiste de su grandeza; en fin, que este bárbaro ejerce su poder en un territorio en que la sociedad es, más que en otros y por excelencia, una sociedad romana. Pero, en general, se pue-

de decir que, con matices a veces muy marcados, ocurre lo mismo en la Galia franca —excepto en el extremo norte— y en la España visigoda.

Este hecho ayuda a entender por qué la romanidad, es decir, el acento de la vida y las formas principales de la civilización, se mantuvo viva, si no próspera, en la Europa de Occidente, al menos en las primeras etapas de aquellas formaciones políticas. La administración municipal sigue encuadrada en la tradición romana. La explotación agrícola prosigue a la romana. La libra romana es todavía el patrón de un comercio activo que trabaja en todo el Mediterráneo, dominio todavía intacto, todavía libre del viejo imperio, zona, como antes, de las comunicaciones entre todas sus provincias que, ahora reinos distintos, conservan en ella, por sus riberas, por su tráfico, una unidad geográfica, una unidad económica. Pero el horizonte local de los romanos no está cerrado por un muro: los romanos dan condes y obispos a las monarquías bárbaras. El latín no es solamente la lengua de las cancillerías: lo es también de las transacciones y de la vida corriente. Es, por excelencia, lengua viva, y es también lengua del espíritu. Lengua que da poetas y prosistas: Sidonio Apolinar, Fortunato, Gregorio de Tours en las Galias, Boecio, Casiodoro en Italia. Algunos príncipes bárbaros fueron no solo hom-

bres de letras, sino elocuentes oradores latinos. Y el movimiento que, desde tantas generaciones atrás, fecunda a Occidente con las aportaciones de Oriente, no se interrumpe. No es solamente Bizancio, son Egipto, Siria y Anatolia, países que las compañías de navegación sirias y judías ponen en comunicación con las costas de Italia, de Provenza, de la España oriental, del Africa del Norte, llevando, como en el pasado, hombres y mercancías, monjes, negociantes, telas, especias, objetos de arte. Como si nada hubiera cambiado. La Romania no ha muerto. Su configuración es otra, pero su vida parece levantarse sobre las mismas bases fundamentales.

Y, sin embargo, hay una modificación profunda. Los bárbaros, yuxtapuestos a los romanos y ahora sus jefes, proyectan su vida sobre un horizonte muy distinto. El hecho capital, y nunca puesto suficientemente en claro, es que, por su estatuto moral, por su organización política, por sus instintos, por su arte, pertenecen a la prehistoria o, si se quiere, a la protohistoria. Tienen su derecho propio que, ni aun escrito en latín, tiene nada de latino y, por el contrario, formula cierto orden de relaciones entre los hombres diametralmente opuesto a la concepción humana y cívica de la antigua Roma, un sistema de rescates y de ordalías transmitido desde remotas

edades. La vida moral de los príncipes no tiene freno: sus anales son una larga serie de violencias, de asesinatos, de rapiñas, de incumplimientos de la fe jurada, de crueldades perpetradas sobre los débiles. El concepto de la realeza en la Galia merovingia es el concepto de un jefe de tribu y de un caudillo de guerra, y no el de un magistrado o de un príncipe cuyo poder, aunque absoluto, aunque tiránico, está cercado por todas partes, como en Roma, de una red de leyes o de tradiciones jurídicas. Verdad que en los últimos siglos del imperio se registró el asalto de los aventureros militares, el procedimiento sumario —que mantenía, sin embargo, una especie de regla— de la investidura por *acclamatio,* y también abominables golpes de Estado y tragedias de palacio. Verdad que, bajo la influencia de Oriente, la monarquía imperial había llegado poco a poco a ser una especie de despotismo teocrático; pero los juristas y los burócratas, ricos en experiencia secular, mantenían a través de los más turbulentos tiempos la noción y la tradición de la cosa pública, profundamente ajenas a los jefes bárbaros. A su muerte, su herencia se repartía como un botín, sin otro principio que dividirla en lotes aproximadamente equivalentes, poniendo en el mismo saco, para hacer la cuenta, las ciudades más distantes unas de otras. Como en las sociedades primitivas,

en la sociedad bárbara hay familias de jefes que tienen el privilegio exclusivo del mando: los Anales entre los godos, los descendientes de Meroveo entre los francos. El principio dinástico, la regla de la herencia, en oposición flagrante con el principio de la elección, son esencialmente prehistóricos. Prehistórico también el género de vida de esos jefes de tribu que conservan costumbres nómadas, trasladándose de uno a otro de sus palacios de madera, pasando el tiempo entre la guerra y la caza. Costumbres tan profundamente arraigadas en la monarquía francesa, que el mismo Luis XIV, habituado a los grandes bosques de la región parisiense, apasionado por la caza como sus mayores, yendo de Versalles a Fontainebleau, de Fontainebleau a Marly, puede decirse que es, al menos en este aspecto, un príncipe merovingio.

Por último, los bárbaros tienen un arte cuyas fuentes y cuyos caracteres han sido discutidos durante mucho tiempo. De su originalidad ya no se habla: recibió ciertas influencias mediterráneas y, más aún, influencias orientales. Pero es, sobre todo, una degeneración de un gran arte prehistórico, muy complejo también, cuya tradición pudieron recoger los godos durante su estancia en la Rusia meridional, en el país de los escitas y de los sármatas. El estilo animalista, que le caracteriza, es una adaptación

de la forma viviente a la forma ornamental y, al menos en su origen, combina dos estéticas que cometemos el error de considerar sucesivas para definir, en lo posible, unos encuadres cronológicos: la que se basa en la observación de la naturaleza y la que se limita a los valores decorativos. Desde la era paleolítica, trabajan de concierto. En todo caso, el arte de los godos viene a ser como un endurecimiento esquemático de estos procedimientos, mientras que el arte de los francos es como un academicismo industrial que produce en serie para una clientela considerable. La irremediable declinación de la figura humana en beneficio de combinaciones geométricas, la desaparición de la escultura en piedra y, como ha demostrado Bréhier, la primacía de lo ornamental, que se va a imponer sobre las demás artes, son rasgos indiscutibles de este capítulo de la historia. Pero podemos, desde ahora, decir que en lo que nos queda de la arquitectura del tiempo de los bárbaros —criptas y baptisterios de la Galia, por ejemplo— se echa de ver, mucho más que la intrépida supervivencia de la Romania, en un aspecto esencial de su genio, una fatiga, un envejecimiento. He aquí la característica esencial. Sobre cubas funerarias, en losas de presbiterio, como en fíbulas y en las hebillas de cinto, la figura del hombre, en torno a la cual gravitaba toda la civilización antigua,

es sustituida por un geometrismo prehistórico. El vestíbulo inmediato de la Edad Media es la prehistoria, y, pasado el tiempo, la prehistoria la seguirá marcando todavía con su sello monótono, hasta en sus creaciones más originales, más gloriosas.

Según Pirenne, este arte era sobre todo popular, y, además, hecho por indígenas, es decir, por romanos. Demuestra, por esto mismo, la amplitud de su difusión y el gran alcance de su conquista en detrimento de las formas y de las técnicas mediterráneas. Pero los príncipes permanecerían fieles al gusto de los bellos objetos mediterráneos. No es esto lo que parece demostrar el tesoro de Tornai ni el de Guarrazar, donde las coronas con arambeles correspondían inequívocamente a prototipos cimerios. Hemos de reconocer que, de punta a punta de la sociedad bárbara, incluidos en ella los propios «romanos», la moda, el estilo de la vida, cierta manera de ver las cosas, cierto arte de pensar, afectaron a la estructura moral de las poblaciones del antiguo imperio. El Mediterráneo continúa abierto, pero en sus riberas, donde se sigue hablando latín, se han producido, indiscutiblemente, fenómenos nuevos. El primer estatuto de los bárbaros, el campamento o, si se quiere, la yuxtaposición, se ha ido modificando poco a poco. La estanqueidad absoluta es una paradoja histórica, contraria a la vida. Hu-

bo intercambio, si no fusión, hubo impregnación recíproca y, en consecuencia, un movimiento de báscula —báscula de la cultura humanística en beneficio de las artes suntuarias, de las viejas formas latinas en beneficio del orientalismo de pacotilla, de la vida urbana en beneficio de la vida seminómada, del concepto de la dignidad humana inscrita en las leyes en beneficio de la jerarquía fundada en la conquista—: en otras palabras, báscula de la historia, es decir, de la más alta consciencia, en beneficio de la prehistoria. No debemos desconocer la enorme aportación de los bárbaros: aportaban la decadencia, la suya propia, su *Götterdämmerung*, y la decadencia de la Romania occidental. La mejor prueba es que el Imperio de Oriente, exento de formaciones bárbaras internas, no sólo sobrevivió, sino que añadió a la historia del hombre una página esencial.

Una civilización no se define solamente por elementos, por caracteres, por ciertos fenómenos de mayor entidad: se define, sobre todo, por un nivel —nivel en el concepto de la vida, nivel de las instituciones, nivel del pensamiento y de la obra de arte—. Ahora bien, el nivel que el germanismo impuso a la Europa occidental es un nivel sumamente bajo, aunque se sigan haciendo versos latinos, aunque unos honestos y activos navegantes levantinos lleven sacos de espe-

cias a los muelles de Marsella. Se dirá que la romanidad no era ya capaz de sostenerse: yo no lo sé, no lo sabe nadie. En todo caso, se sostuvo con esplendor en el Mediterráneo oriental, mantuvo en él un gran imperio, una tradición viva, hasta mediados del siglo XV. En la otra parte de Europa se produce el derrumbamiento, la senilidad. Los actos de fuerza y las guerras pueden engañar en cuanto a la vitalidad de un medio en el que encontramos juntas, en los mismos territorios, dos razas igualmente gastadas, una, quizá, por un exceso de refinamiento, por un largo cansancio histórico, por crisis políticas de una amplitud sin ejemplo; otra por la monotonía de una cultura rudimentaria y sin horizonte, proseguida durante siglos en el plano de la humanidad primitiva. Esta no aporta al mundo de Occidente fuerzas jóvenes, fuerzas frescas, sino una especie de mediocridad bruta y rústica, un falso vigor. Basta leer a sus analistas para darse cuenta. *Mundus senescit,* dice uno de ellos. El mundo envejece, palabras terribles, dictadas por un sentimiento que oprimirá los corazones hasta el despertar de Occidente. Los últimos merovingios se caen de sueño en sus carretas de bueyes. El recurso supremo del germanismo es *doblar* la monarquía de los «reyes holgazanes», cuyo principio dinástico respeta, por un jefe que asume las funciones de aquélla sin otro título que una

dignidad doméstica, la de alcalde de palacio. Pero el genio anárquico de la raza impulsa a unos alcaldes contra otros, como antaño enfrentaba a los reyezuelos que se disputaban villas y abadías. Y, sin embargo, por un alcalde de palacio, instalado en virtud de un golpe de Estado en el trono de los reyes francos, y después por derecho de conquista en el de los reyes lombardos, se llegó a la resurrección del imperio de Occidente. ¿Fue más o menos secundada por esa nostalgia vaga, difusa, que más tarde llevó a los pueblos a considerar la época imperial como la edad de oro de la sociedad humana? No, seguramente no, y, por lo demás, fue en un tiempo y en unas circunstancias en que los fenómenos de opinión influían escasamente en la orientación de la cosa pública. Pero lo cierto es que los hombres de letras, los hombres de Estado, del tipo de Alcuino, por ejemplo, pensaban así, lo mismo que los clérigos eruditos que, en el palacio de Letrán, rodeaban al papado, agradecido a la donación de Pepino. Ya no se admite la doctrina según la cual el acontecimiento del año 800 era una obra maestra de la astucia pontificia, pero es justo aún decir que, en esta operación de alta política, los romanos de Roma y de Italia veían una protección contra el retorno ofensivo, siempre posible, de las herejías orientales y contra el despertar de la tormenta lombarda...

¿Tendría algo que ver en este asunto el peligro del Islam, dueño del Mediterráneo occidental? Los textos no nos lo dicen.

Como quiera que sea, el imperio de Carlomagno presenta una notable contradicción interna. Es un intento de restauración de la romanidad en la administración y en la alta cultura académica, un «renacimiento» artificial, pero bien tramado, de lo que se podía captar del espíritu romano a través de los autores. Al mismo tiempo, es profundamente austrasiano y germánico. Pero ¿es el cierre del Mediterráneo al tráfico comercial lo que le lleva a fijar en el norte su capital y el centro de su actividad? No olvidemos los orígenes mosianos de los pipínidos. En la región del Mosa, en Renania, tuvieron sus vastos dominios, pedestal de su poder como alcaldes Austrasia. Por otra parte, Aquisgrán era el centro de una estrategia política que había de poner fin, por algún tiempo, al largo antagonismo de los germanos del oeste con los germanos de la Europa Central, de los países francos más o menos romanizados con la Germania propiamente dicha, que permanecía bruta, primitiva y pagana en sus selvas, amenaza no menor y acaso más terrible que la de las «razzias» y la piratería musulmanas. Hubo, pues, en esto una consecuencia natural de la historia del germanismo, más que un contragolpe de la invasión del Islam. Y, sin duda alguna, lo

mismo puede decirse de la tonalidad rústica de la vida carolingia: un comercio sumamente reducido, una industria propiamente feudal, la profunda declinación de la actividad urbana. Pero ¿no es la decadencia de las ciudades un fenómeno específicamente merovingio? La investigación de Lot sobre su población parece decisiva. Los carolingios, al crear numerosos monasterios, esas formaciones híbridas, intermedias entre la ciudad y la villa, al menos en los casos de grandes abadías como Saint-Riquier y Saint-Gall, no innovaban. Bajo una estructura de instituciones administrativas más firmes, mejor centralizadas, más despiertas y, en cierto modo, más «modernas», fuertemente apoyadas en el prestigio de la denominación imperial y en la majestad de las titulaciones de cancillería, eran continuación de los bárbaros. Hasta puede decirse que el equilibrio entre lo que quedaba de romanidad en las costumbres, en la cultura, en los monumentos, y, por otra parte, el nivel inferior de las sociedades germánicas, no padecía sensiblemente ni por la restauración imperial ni por la instalación del Islam en Occidente.

¿Qué es, pues, un mar como el Mediterráneo? En sí mismo, nada más que el desierto de las olas, pero también un camino para el tráfico. Lo que cuenta son los países que ese mar baña. Cortadas las rutas marítimas, ¿se

encuentran por eso absolutamente aislados? Aparte de que Venecia sigue siendo una puerta abierta al Mediterráneo oriental y a Bizancio, las vías terrestres, las vías de acceso continentales siguen libres y frecuentadas. ¿Cómo, si no, explicarse los numerosos elementos mediterráneos y orientales que entran en el complejo del arte carolingio? Italia continúa siendo la inspiradora de ciertas formas típicas, por ejemplo en Fulda; y, si hemos de dar crédito a las investigaciones tan minuciosamente realizadas por Crosby en Saint-Denis, la cripta anular, bajo el ábside de la basílica construida por Fulrad en el último tercio del siglo VIII, es esencialmente latina, y la capilla, añadida a la cabecera de esta iglesia por el abad Hilduino en el siglo IX, es en Occidente uno de los más antiguos ejemplos de esas nervaduras triples, separadas por muros continuos que el arte bizantino nos ofrece y cuyo prototipo fue descubierto por Baltrusaitis en Georgia. La iglesia de Teodulfo, en Germigny-les-Prés, es una iglesia armenia, que corresponde a la parte característica de la catedral de Etschmiadzin, y no se trata de un caso aislado, pues el mismo modelo se encuentra, siglo y medio después, en Asturias, lo que autoriza a pensar, con Puig i Cadafalch, que nos encontramos ante los vestigios de un tipo comúnmente adoptado por los arquitectos carolingios. El

plano de dos ábsides opuestos es un antiguo plano latino que se encuentra también en África. ¿Cómo explicar, en fin, que en el mismo momento en que la Europa occidental, al cerrarse el Mediterráneo, es ya definitivamente germánica y «nórdica», reaparezca en la pintura de los manuscritos, junto a los juegos de lacerías, la representación de la figura humana que empieza a recuperar la majestad perdida?

La cuestión resulta, pues, más compleja de lo que al principio parecía. Yo no creo que el Mediterráneo haya salvado a Europa de la barbarie en los siglos que siguieron a las invasiones y precedieron a las conquistas del Islam. No creo tampoco que el cierre del Mediterráneo confirmara la germanización de la mitad de Europa. A lo sumo, la situación del imperio carolingio en los comienzos del siglo IX no es peor, desde el punto de vista mediterráneo, que la situación de toda Europa en la segunda mitad del siglo XV, y la caída del Imperio bizantino, por la que el Mediterráneo oriental pasa a ser un lago musulmán, es, sin duda alguna, más grave que la pérdida de España después del año 711. Se dirá que la toma de Granada por los Reyes Católicos corona la reconquista de este país, pero las incursiones de los berberiscos en el occidente mediterráneo, donde continúan espumando sin tregua las costas italianas, siguen siendo

un peligro, hasta la toma en Argel por los franceses en 1830.

Pero es el caso que el imperio carolingio, bajo formas imperiales y romanas y manteniendo contactos no sólo con los viejos países de la antigua Romania, sino con el próximo Oriente, es, al menos durante algunas generaciones, una fuerte consolidación del germanismo. ¿Marcó con un sello imborrable a la Europa del Oeste y especialmente a Francia, a Italia y a Alemania? En cuanto a ésta, difícilmente se puede poner en duda. Por lo pronto la hizo, incorporándola por la fuerza a la civilización cristiana, arrancándola, mediante guerras atroces, del paganismo y del caos. Dejó en ella, además, una profunda huella moral, la obsesión del imperio universal, la tendencia a las empresas desmesuradas y a los edificios colosales. No hay que olvidar nunca que Alemania es tardía, que data sólo del siglo IX y que es aún más tardía como cuerpo político distinto, que entra, en fin, en la vida europea bajo el signo del imperio, el cual le impuso sus demarcaciones, sin que ella haya hecho, ni siquiera intentado, sus experiencias autónomas. A través de las recaídas en la anarquía, permanecería durante mucho tiempo fiel a los principios sobre los que, inicialmente, levantó su organización y su estructura. Esto explica en parte que, en el desarrollo general de la gran civilización medieval, Ale-

mania sea más lenta, menos original, menos creadora que los otros pueblos. En pleno siglo XIII, continúa edificando basílicas carolingias, y adopta muy tardíamente el estilo gótico. Se agarra en todo a su pasado. En ella se mantiene casi intacto el feudalismo hasta el umbral de la época moderna, en la que se prolonga con el régimen de castas. Y precisamente en su arcaísmo radica su grandeza. Su función política es doble: auténtica en su lucha contra los eslavos y las poblaciones del nordeste europeo; artificial en su esfuerzo, eternamente vano, por apoderarse de Italia y por hacer del imperio germánico un Sacro Imperio romano, una potencia universal. El fraccionamiento de la herencia de Carlos la separó de las tierras del Oeste, que la coronación de Otón I no le restituyó. La unidad germánica había sido realizada para varias generaciones por una poderosa familia austrasiana. Había puesto fin a las largas guerras que, desde Clodoveo, enfrentaron a los germanos cristianizados, instalados en tierra romana, con los bárbaros de la Europa Central. Y esa unidad se rompe en el siglo X, no sólo en el orden político, sino en el orden espiritual. Es entonces, y no en el 800, cuando comienza la Edad Media, reacción contra el germanismo carolingio y definición originaria de Occidente.

Geográficamente, Occidente forma parte

de la Europa bañada por el Atlántico y por el mar del Norte. Por sus orillas meridionales, en Francia, en España, tiene también una fachada mediterránea, pero Occidente da a un horizonte mucho más vasto y más abierto, a la inmensidad de los mares fríos tras de los cuales se pone el sol. Mientras la civilización europea es obra casi exclusivamente de los mediterráneos, se mueve, con admirable firmeza, en un círculo estrecho. Por lo demás, sería inexacto —y es todavía demasiado frecuente— considerar este mar como un lago interior, como una especie de Caspio, situado en medio de un territorio homogéneo: es el punto de encuentro y el eslabón de tres continentes, Europa, Africa y Asia: de aquí una riqueza y una concentración de elementos que acaso explican, al menos en parte, la incomparable calidad humana de las grandes culturas clásicas. Pero, a pesar de las caravanas, las navegaciones y los periplos; a pesar de la amplitud de un tráfico que se extiende de Ofir a las Casitéridas; a pesar de la expedición de Alejandro a la India; a pesar de las campañas de Agrícola en la Gran Bretaña; a pesar de todo esto, el Mediterráneo, esa maravillosa encrucijada, es un límite. Las fuerzas que convergen en el centro son más poderosas que las fuerzas que de él irradian. Los pueblos de la vid y del olivo, esas culturas de artistas, favo-

recidos por la constancia del clima, por la clemencia de las estaciones, por la pureza de su cielo, han podido coronar una proeza histórica sin par, y hasta se puede creer que, acercando las fronteras de su universo, hubieran comprometido el verdadero sentido de su obra. Era bueno que, para ellos, el río Okeanos fuera el infranqueable cinturón de la Tierra. ¿Qué dieron de esencial a la civilización los navegantes fenicios que se atrevían a afrontar los mares remotos, a rebasar las columnas de Hércules, a costear el continente negro? Quizá la verdadera filosofía de las guerras púnicas la definen, más que el conflicto entre Roma y Cartago, entre latinos y semitas, las grandes líneas de un drama entre el concepto puramente mediterráneo de la acción, concepto de legistas, de soldados, de agrónomos y de escultores, y, por otra parte, un concepto mucho más amplio y más difuso, el que convenía a unos mercaderes continuamente en viaje por los caminos del mundo. Por lo demás, desde el día en que el límite se corre hacia el Este, en que un exceso de asiatismo invade el pensamiento griego, y el pensamiento romano después, el pensamiento griego y el pensamiento romano pierden no sólo su pureza, sino su nervio.

De todos modos, durante una decena de siglos hubo aquí, en torno al mar afortu-

nado, un paisaje histórico admirablemente instalado, un territorio ideal para el más alto desarrollo de la vida humana. Es posible que, en otras circunstancias, haya podido continuar prodigando inagotablemente sus dones. El fenómeno, tan complejo, que se llama el Renacimiento —y en el que, por lo demás, entra tanta Edad Media— tendería a hacernos creer en una nueva vocación mediterránea; pero coincide precisamente con inmensos acontecimientos transoceánicos, y, aun sin estos descubrimientos, la sede de la civilización europea había cambiado ya desde hacía tiempo. No fue la Europa Central la que sirvió de base a un nuevo paisaje de la civilización. Basta una ojeada a un mapa para verlo. El viejo dominio continental de los germanos, entre los Alpes, el Rin, el Báltico y los países eslavos, sin comunicación natural con el Atlántico y el Mediterráneo, parece condenado a una especie de provincialismo inmenso, a las alternativas de una vida ya lenta, ya frenética. En la historia de la evolución, de Alemania, hay que tenerle en cuenta no sólo su tardía incorporación a la comunidad europea, sino el lugar geográfico, muy especial, que en ella ocupa desde el tratado de Verdún. Tiene una visión imperial porque nació violentamente de las guerras carolingias y del imperio carolingio. Lleva la marca del fórceps

que la parteó en el dolor. Conserva de la prehistoria el instinto de las guerras sin cuartel, la nostalgia de los bosques y de las migraciones de pueblos, la creencia en el valor absoluto de una superpoblación que pesa sobre las tribus vecinas. Exporta a zonas lejanas colonias masivas que conservan religiosamente el tono provinciano de sus orígenes. Con su modesto balcón a un mar de aguas bajas, el Báltico, es la parte menos aireada de Europa. Es natural que se concentre en un sueño racial, que busque una escapatoria en la filosofía y en la música, donde es tan grande: que el universo sea objeto de su avidez, no de una curiosidad humana. Estas observaciones no se proponen disminuir sistemáticamente la aportación y el valor de una nación, sino explicar, a la luz de comprobaciones positivas tomadas en la historia y en la geopolítica, por qué el cuerpo germano propiamente dicho, aunque tan importante en la Edad Media, no hizo ni siquiera dar color a la Edad Media. No fue allí, no fue siquiera en el Mediterráneo donde tuvieron lugar las experiencias esenciales.

La historia está hecha de un triple haz de fuerzas operantes —las tradiciones, las influencias, las experiencias—, y cada civilización, y acaso cada época de cada civilización, se caracteriza especialmente por unas o por otras. La tradición es como una

fuerza vertical que asciende desde el fondo de las edades, pero que, a veces, sin interrumpirse en absoluto, pierde su unidad, su chorro vital, y es sustituida por ficciones y por mitos deformadores; acaso es necesario adaptarse así a la novedad de los tiempos. Rara vez una tradición es algo puro. Hasta hay tradiciones inventadas de arriba a bajo para las necesidades de tal o cual causa, y su interés no es desdeñable. Pero, por grande que sea la diversidad de aspectos de este movimiento interno, representa la colaboración del pasado con la actualidad histórica. Las influencias, por su parte, representan la técnica de los intercambios y de la irrigación. Por ellas, los pueblos se comunican con los otros pueblos, y estas aportaciones ajenas son aceptadas más o menos pasivamente, ya por choque, ya porque respondan a una necesidad profunda de los medios, bien porque los desconciertan. Son como una superficie líquida recorrida por corrientes diversas que establecen una especie de acuerdo cambiante, de consenso más o menos estable en la comunidad humana. Pero es claro que son las experiencias, estimuladas por el instinto de la búsqueda y de la creación, las que enriquecen y renuevan la historia. Son las experiencias las que, si así puede decirse, inician el futuro. Están hechas de tanteos, de falta de matización, de errores,

no siempre son afortunadas, pero sin ellas la materia histórica se agotaría rápidamente, sin ellas no habría historia, sino cambios estériles entre formas inertes de conservadurismo. A los períodos que carecen del genio del intento y del riesgo se aplica la breve y terrible frase del escritor merovingio, *mundus senescit.* Contra este envejecimiento, contra esta senilidad se hace la Edad Media, y a Occidente, a los «países del Oeste», se deben las experiencias que le dieron no sólo su grandeza, sino su rica aptitud para una vida joven.

Estos países son Noruega y sus vecinos escandinavos, como ella navegantes por los vastos mares, por las Islas Británicas, por la Galia, por España. Las dos últimas tienen el privilegio de una doble fachada, una al Atlántico, otra al Mediterráneo. Pero desde el siglo VII España está ocupada por el Islam; su trabajo histórico, hasta que llega el descubrimiento y la colonización de las grandes Indias, tiene dos aspectos: primero, la reconquista de la tierra cristiana, y, por otra parte, la transmisión a Occidente de los elementos asimilables de la cultura musulmana. Por su parte del nordeste, la vieja «Marca Hispánica», el condado de Barcelona, esa cuña metida por Carlomagno en tierra del Islam, propaga a partir del siglo X, junto con una cultura refinada, experiencias constructivas de importancia

considerable para el porvenir de la Edad Media; pero lo esencial es su aportación mediterránea. Durante largo tiempo, sobre su duro suelo, una de las formaciones geológicas más antiguas de Europa, presenta el espectáculo de una especie de Africa en el que, tanto en la vida moral como en los monumentos, cruzan sus armas tres culturas: una cultura oriental, que desarrolla aquí sus más hermosos dones y crea un primer tipo de humanismo medieval por el acuerdo del pensamiento islámico, del pensamiento griego y del pensamiento judío; una vieja cultura mediterránea, que da los latinistas delicados y los constructores de bóvedas en los monasterios de Cataluña; por último, una cultura propiamente occidental, importada primero por Cluny, después por Citeaux, posteriormente por los arquitectos de las grandes catedrales, y que hace florecer sucesivamente en tierra ibérica las iglesias de Aquitania, de Borgoña y del dominio real. Pero el fenómeno más notable es que estas culturas tan diversas no se yuxtaponen solamente, no se limitan tampoco a sucederse, como las decoraciones de un drama en varios actos: intercambian sus recursos, crean experimentalmente híbridos de una extraña belleza: un arte románico del Islam, el arte mozárabe; un gótico islamizante, el arte mudéjar. Cuando estudiamos, siguiendo a Gómez Moreno,

las iglesias mozárabes del siglo x, nos asombra, pese a la constancia de cierta regla litúrgica, de cierto espíritu, la variedad de los tipos y la capacidad inventiva. Cualquiera que fuese la profundidad de la huella árabe, la importancia de las aportaciones septentrionales, España ha creado un tono arquitectónico, un tono humano suyo. Con todos los elementos que le dio el extraordinario choque de pueblos de que fue escenario, se lanza a búsquedas que son, y serán siempre, originales. En la época en que nos situamos, finales del siglo x, no se ha despertado aún su vocación «atlántica»; pero, nada más poner fin a su propio debate entre el Norte y el Sur, o más bien entre el Occidente mediterráneo y Africa, sabido es con qué ímpetu se lanza a las rutas marítimas para ir a organizar muy lejos un nuevo mundo.

La Galia de la Edad Media es doble, a pesar de su homogeneidad territorial y humana. Neustria y Austrasia no corresponden solamente a dos formaciones políticas, sino a dos direcciones de su genio. La lucha de los alcaldes de palacio de Neustria contra los alcaldes de palacio de Austrasia termina provisionalmente a favor de éstos, y hasta se puede decir que la fundación del imperio carolingio es el resultado y la obra maestra de la política austrasiana. Pero todo el futuro histórico de la tercera raza

tiene por base y por centro de expansión el dominio real, limítrofe de los condados marítimos. La función histórica de París la define en gran parte la actividad de los nautas, navegantes del alto y del bajo Sena. La región parisiense es uno de los nudos de ríos más importantes de Europa occidental, incluso el más importante. Aquí, no lejos de la Mancha, comienza a cristalizar la Francia moderna, con largas luchas por reconquistar un acceso directo al mar y por recuperar los territorios cedidos a los normandos por Carlos el Simple a principios del siglo X. Armórica había sido poblada en el siglo VI por gentes del País de Gales y de Cornualles, que huían de las invasiones de la Gran Bretaña por los germanos, y ese viejo macizo de granito, erizado de monumentos megalíticos, la punta extrema de Occidente hundida en el mar océano, continuaba sus relaciones de pesca, de comercio o de guerra con las islas, fiel a esa vocación de oleajes que le imponía la geografía. Esto es sabido desde los tiempos de la guerra de las Galias, cuando César habla de la marina de los vénetos, de sus pesadas embarcaciones maniobradas con ingenios de hierro. Al sur del Loira se extiende un largo litoral que sirve de margen a una de las regiones más activas, más prósperas de la Edad Media: la de Poitou, Saintonge y, en general, Aquitania, que, en su parte

meridional, podríamos llamar Entre dos Mares, pues participa a la vez de su posición oceánica y de las aportaciones mediterráneas. Mientras que Bretaña sigue siendo durante mucho tiempo excéntrica y cerrada, excepto a las influencias normandas, el Suroeste ostenta en sus monumentos el testimonio de las extremadas diversidades de su vida histórica; en la época románica, la fuerte marca del constructor romano se manifiesta todavía en el empleo de las bellas columnas dispuestas contra las fachadas y contra los ábsides; la arquitectura de las bóvedas es mediterránea; el tratamiento de la escultura decorativa recuerda el de los marfiles árabes; las arquetas con escenas de caza relacionadas con la cruzada de España. Así se impone a nosotros la fecundidad de los contactos en Occidente, y especialmente en Francia, por su doble orientación, como en España, pero con el privilegio de haber seguido siendo tierra cristiana, país libre. No se pueden negar ni por un solo instante los orígenes mediterráneos de la arquitectura románica, ni siquiera subvalorar las consecuencias del retroceso del Islam en las importaciones de ciertos elementos del Próximo Oriente en las Galias. Es esencial saber que los árabes perdieron su base de la Garde-Freinet en 973 y que los pisanos comenzaron a limpiar el Mediterráneo occidental en los co-

mienzos del siglo XI. Debemos añadir, por otra parte, esta coincidencia o, más bien, este sincronismo: por este mismo tiempo, los príncipes Bagrátidas, grandes constructores de iglesias, cuya influencia reaparece en la arquitectura y en la escultura de las Galias, liberaban el territorio armenio. Pero los monumentos no viajan en cajas numeradas a bordo de navíos bien protegidos. La cuestión es más compleja, más matizada. Hasta puede decirse que toda imitación pasiva, como toda importación, son más o menos estériles si no se producen en medios que las rechacen, que las piensan de nuevo, que las modelan con arreglo a sus propias exigencias. Es perfectamente inútil insistir en la asombrosa variedad del arte románico francés: ha sido largamente estudiado por las «escuelas», término éste envejecido, pero que tiene el mérito de poner de relieve la diversidad de las experiencias y la riqueza de las soluciones. Hasta en el interior de un grupo muy homogéneo, como el de las basílicas de peregrinación, hay diferencias profundas entre iglesias como Saint-Martial, de Limoges; Sainte-Foy, de Conques, y Saint-Sernin, de Toulouse. Pero el carácter experimental y la poderosa inventiva de este arte resplandecen cuando se compara una iglesia borgoñona de tipo cluniacense con otra, de la misma región, del tipo de Vézclay. Más aún si se

pasa de Normandía a Provenza o del Suroeste a Auvernia. Mientras que las colosales iglesias del Rin, magníficos mastodontes carolingios, parecen encalladas en las riberas del tiempo, como testigos de un arte que pasó, el arte románico de Occidente vive con una intensidad, con una variedad inagotable de recursos. Esto se siente mejor situándose en los orígenes de esta evolución, viendo cómo se inicia en el siglo XI y cómo se va precisando a través de las búsquedas, de los intentos que, partiendo de sugerencias o de prototipos lejanos, acaban por cristalizar en formas nuevas.

Así llega la experiencia occidental a modelar con originalidad el fondo mediterráneo. Una lógica arquitectónica y una lógica humana que nos son propias llama al orden al Oriente que hormiguea en la escultura románica. Con mayor razón, el arte gótico es para nosotros una experiencia propia de Occidente. Cierto que existen, como tan bien se ha demostrado, ojivas armenias, textualmente imitadas en Italia y en algunos edificios militares de Francia. Cierto que hay ejemplos antiguos de ojivas lombardas, que quizá corresponden a procedimientos empleados por los romanos. Pero el arte gótico no tiene nada de mediterráneo. Su elemento técnico se intentó con diversidad en más de un punto del territorio francés y, cuando se define como un

modo sistemático y nuevo del arte de construir, es en Normandía y en Inglaterra, es en Lesay, en Saint-Paul de Rouen, en Durham (1093-1104). Y cuando da a luz un estilo, es decir, un sistema coherente, original y completo, lo da a luz en el corazón de Francia, en Ile-de-France, con una serie de experiencias tan rigurosamente encadenadas que se las ha podido comparar con el desarrollo de un teorema. Atribuir a este arte orígenes germánicos es un error al que ha tenido que renunciar hasta la misma ciencia alemana, pues, de todas las naciones, fue precisamente Germania la que más tardó en adoptarlo. En cuanto a interpretarlo como ensueño de las razas germánicas sobre la naturaleza y lo divino, es una vieja ficción romántica; la razón, la armonía, la medida que se imponen en las combinaciones más audaces de la *opus francigenum* la condenan sin remisión.

El arte gótico es, pues, la expresión pura de un pensamiento y de una búsqueda occidentales. Hasta puede decirse que, por su cuna, pertenece esencialmente a la civilización del Atlántico. Las relaciones que unían a la Gran Bretaña y a Francia en el terreno económico, el camino que iba de Boulogne por Noyon a las ciudades mercantiles de Champagne marcaron con aportaciones nuevas y apreciables el fondo gótico de Occidente y reforzaron lo que, en la época in-

mediatamente anterior, nos habían dado las relaciones políticas entre Normandía e Inglaterra.

Pero las Islas Británicas habían contribuido desde más antiguo, con elementos originales, a definir el genio de Occidente —no en Inglaterra del Sur, donde la misión de Agustín en Escocia había introducido el cristianismo a la romana, sino en Northumbria, en Escocia y, sobre todo, en Irlanda—. Esta última había conservado, en un medio céltico remoto, ricos yacimientos de la civilización del bronce: después de un sueño de más de quince siglos, es asombroso ver renacer allí, con vigor y exuberancia sumos, la cultura de la espiral y de las lacerías, mientras que el cristianismo irlandés toma su acento propio, se obstina, en controversias famosas, en conservar sus posiciones personales en la liturgia y en el calendario eclesiástico y propaga una hagiografía llena de maravillas en la que se mezclan epopeyas prehistóricas. Cualesquiera que sean las aportaciones mediterráneas a la civilización irlandesa —por ejemplo, las debidas a los monjes coptos de algunos monasterios—, no se puede negar que allí, en pleno Atlántico, hubo un foco muy antiguo y muy original, una especie de celtismo marítimo cuyo pensamiento y cuyos intentos se oponen al humanismo clásico no por azar o por juego, sino en virtud de una

estructura intelectual que no es ni la del Mediterráneo ni la de Germania. Sin duda, fue allí donde se realizaron las experiencias más audaces sobre la forma del hombre considerada como tema ornamental, con los hombres-palmetas, los hombres-lacerías de los antiguos evangeliarios. Fue de allí de donde salieron no sólo San Colombano, fundador de Luxeuil y de Bobbio, sino aquellos *peregrini Scotti*, peregrinos de toda la cristiandad occidental que iban a enseñar a todas partes sus extraños secretos, la magia de las combinaciones lineales, o el arte de la miniatura carolingia yuxtapuesta —bajo encuadernaciones en que los cabujones están montados todavía como lo hacían los orfebres bárbaros—, un renacimiento de la figura humana tratada según los principios mediterráneos, y, por otra parte, maravillosos jardines abstractos, parterres de lacerías donde la forma pura delectándose consigo misma ofrece un pretexto ilimitado a todos los caprichos de la imaginación. Es el despertar de algunas de las viejas formas, especialmente la contracurva, que, a principios del siglo XIV, contribuirá al estilo flamígero. En otro aspecto que no sea el de la decoración, ¿qué hay de común, por ejemplo, entre las torres finas y altas de Glendalough, que son como cirios de piedra, y la maciza arquitectura carolingia? Y aunque en algunos de los relieves que de-

coran las cruces publicadas por Françoise Henry [2] se hayan podido copiar ciertos marfiles carolingios, no son éstos, ni mucho menos, los que dan su carácter a tales monumentos, sino el antiguo disco solar combinado con el crucifijo, los paneles de lacerías, las escenas de caza y de guerra esculpidas en los plintos y que provienen de los antiguos cantos épicos insulares. Finalmente, de este medio sale el pensador más extraño y acaso el más profundo de toda la Edad Media, Escoto Erigena, cuya teología visionaria, de rico contenido metafísico, tan vivamente contrasta en el siglo IX con el academicismo del pensamiento bizantino y sus vanas disputas.

En cuanto a los escandinavos, llevan el espíritu a otras reflexiones. Se olvida con demasiada frecuencia que hay dos clases de germanos: los germanos continentales y los pueblos del mar. Mientras que los primeros encontraron desde mucho tiempo atrás su sede territorial en la región de la Europa Central que ha tomado su nombre, y después del fraccionamiento del imperio carolingio, pero sobre todo después de la fundación del Sacro Imperio romano germánico, su acción se dirige sobre todo hacia el Este, contra los eslavos, y hacia el Sur, contra Italia, las incursiones de los normandos se propagan en un espacio inmenso, principalmente en el Atlántico, hasta la gran

época de los vikingos, en la que Canuto funda un imperio que engloba Inglaterra, a la espera de la conquista definitiva de ésta por otro vikingo cuyos padres habían pasado a ser, un siglo antes, terratenientes vasallos de Francia: Guillermo el Conquistador. Unos y otros eran contrapuestos no sólo en el área de sus migraciones, que llevaron a los normandos hasta la Italia meridional y hasta Sicilia, sino en los caracteres propios de sus culturas. Si alguna vez tuvieron los germanos continentales aptitudes originales, puede decirse que, en todo caso, las perdieron por completo en los siglos IX y X, pues el complejo de la civilización carolingia, enteramente artificial por lo demás, era esencialmente mediterráneo, con aportaciones irlandesas y algunas supervivencias bárbaras. Es, en cambio, la época de mayor esplendor de la cultura escandinava, desde las estelas de Gotland hasta las embarcaciones de guerra de Vetsfold. No podemos entrar en la difícil cuestión de sus relaciones con la civilización de las Islas Británicas, con Irlanda; para nuestro estudio importa poco saber lo que dieron, lo que recibieron. Por otra parte, no dejaron de ejercer cierta influencia en el Occidente continental. No es necesario recordar los monstruos de las mochetas de Bayeux. Pero tampoco hay que subestimar estas aportaciones. La teoría según la cual

el arte gótico debe ciertos elementos fundamentales a las iglesias de madera de Noruega se basa en una interpretación cronológica más que discutible y en una asimilación inexacta de la técnica de la madera y de la técnica de la piedra. No; lo que cuenta es que en esas regiones tenemos una cultura de un ímpetu y de una vitalidad extraordinarios que, sobre la monotonía de ciertos temas prehistóricos, multiplicó las experiencias creadoras, renovó el estilo animal y demostró la riqueza de sus aptitudes, ya manifestadas en obras notables durante la Edad del Bronce. La grandeza de Germania hay que buscarla en estos países, fecundados por el mar, última etapa del hombre de Occidente antes de los hielos del polo. De estas riberas partió para avanzar hacia el extremo oeste, hasta Groenlandia, hasta el continente americano, mucho antes de los grandes descubrimientos.

Es notable, pero no sorprendente, que la cristianización de los escandinavos fuera neutralizando poco a poco esta originalidad y que el arte mediterráneo, en su forma románica, acabara por suplantar a aquellas encantadoras y extrañas fachadas de lacerías que representan la última fase, la fase barroca, de la cultura escandinava. Este no es más que uno de los aspectos del conflicto que, en el drama de la Edad Media, contrapone el Mediterráneo con el Atlántico, los

pueblos de Occidente con los pueblos de la Europa Central, los germanos continentales con los germanos marítimos. Acabamos de ver algunos episodios de este antagonismo —la posición de los bárbaros ante las grandes construcciones históricas del Mediterráneo, la creación de Alemania por los carolingios y la impronta que le dejaron, y, por último, el despertar de Occidente que realiza sus experiencias propias, sin romper, ni mucho menos, con el Mediterráneo, pero definiendo un nuevo solar, un nuevo territorio para la civilización humana. La Edad Media no es esencialmente ni mediterránea, ni germánica, ni «nórdica». Es occidental. No sólo erigió iglesias: erigió una sociedad. Se esforzó por sustituir los escombros acumulados por la caída del imperio carolingio, el feudalismo nacido de su descomposición y que es propiamente el estatuto de las organizaciones primitivas, como algunos ejemplos que nos ofrece todavía el Africa negra a finales del siglo XIX, por un nuevo orden público, por la Carta Magna, por la liberación de las villas, por los esfuerzos que, durante siglos, hacen los reyes cristianos, esos señores feudales, por aniquilar a los otros señores feudales y por dar a Francia esa unidad profunda, ese carácter de nación moderna que Alemania e Italia no adquirieron hasta hace poco. Occidente, bañado por el Atlántico, es la pie-

dra angular de la civilización contemporánea, como Grecia, bañada por el Mediterráneo, es la piedra angular de la civilización antigua.

* * *

Si insisto en estos hechos, no es para extender detrás y delante del año 1000 un inútil panorama de consideraciones generales. Es porque esta fecha me ha parecido una de las fechas sobre las que se articula fuertemente la Edad Media. Veremos qué acontecimientos se producen entonces en el Islam, con la declinación del Califato de Córdoba; en Escandinavia, con las guerras decisivas y la conversión al cristianismo; en el imperio y en Roma, donde Gerberto y Otón III instauran una monarquía universal muy precaria, símbolo de la fragilidad de las aspiraciones italianas de Alemania; por último, en Europa Oriental, donde los húngaros, después de arrasar durante mucho tiempo a Occidente, se erigen en defensores de Occidente y hacen de la monarquía apostólica una frontera contra los bárbaros de las estepas. Por otra parte, las iglesias del mismo período nos muestran, con la poderosa continuidad de la arquitectura carolingia en el norte de Francia, la adopción y la propagación de ciertos tipos mediterráneos de una fórmula muy antigua, pero con una novedad revolucionaria,

la bóveda, mientras que en las regiones medias, en el Loira, se desarrolla rápidamente un nuevo tipo de cabecera, llamado a ser un elemento característico de la arquitectura occidental, en la época románica y en la época gótica. Se combinan tradiciones, influencias, experiencias: Oriente, el Mediterráneo, Occidente trabajan de concierto. Falta determinar su parte respectiva. Falta analizar y dibujar, sobre un fondo todavía oscuro, ciertas figuras cuyo relieve no es mediocre. Pues la historia no se hace sólo de corrientes, de acontecimientos y de escenarios: se hace esencialmente de valores humanos.

Capítulo 1
El problema de los terrores

¿Tenemos derecho a hacer intervenir en el estudio de la historia los fenómenos de psicología colectiva? Son, sin duda, los más difíciles de captar con precisión. Podemos llegar directamente al sentido y a la vida de una institución, a las causas y a los resultados de un hecho militar, a un pacto político. Podemos hasta reconstituir los móviles que han actuado sobre una conciencia humana. Pero no estamos tan bien pertrechados para abordar la vasta e indeterminada región de los instintos, de las creencias y de los movimientos que ponen en marcha no al individuo, sino a las multitudes. Ahora bien, ¿se puede prescindir de este elemento cuando se trata, por ejemplo, de la fe religiosa o de la fe revolucionaria? Sería peligroso eliminar este dato funda-

mental de la sociología, incluso cuando presenta, como ocurre a menudo, un carácter fantástico. Estas grandes ondas afectivas, como el amor y el miedo que agitan a todo un pueblo, no son forzosamente ilusiones novelescas. El quid está en comprobarlas, por lo pronto, en los textos, en analizarlas, en calibrar su amplitud y su intensidad relativas según los tiempos, según los lugares.

Al emprender el estudio de un gran año de Occidente, acaso fuera más oportuno comenzar por establecer sus bases más firmes, y no entrar en él por esta puerta difícil e incierta. Pero, por más que los historiadores serios hayan formulado las reservas más categóricas y más fundadas en cuanto a los terrores del año 1000, estas dos nociones —el año 1000, los terrores— están todavía fuertemente unidas en buenas mentes, sobre todo en ciertos arqueólogos. Ello se explica no sólo por un concepto romántico de la Edad Media propio del siglo XIX, sino también como un procedimiento cómodo para la clasificación de los hechos: en el año 1000 llega el hombre de Occidente al colmo de las desventuras que le habían perseguido durante todo el siglo X; la proximidad de la fecha fatídica despierta la creencia en el fin del mundo, los prodigios la estimulan; un pavor indescriptible se apodera de la humanidad; han llegado los tiempos predichos por el após-

tol... Pero pasa el año, el mundo no ha perecido, la humanidad respira, se tranquiliza, entra agradecida en nuevas vías. Todo cambia, todo mejora. En primer lugar la arquitectura religiosa. El monje Raúl Glaber escribe en un texto famoso, al cual volveremos: «Pasados unos tres años del año 1000, la tierra se cubría de una blanca túnica de iglesias... [1]»

Si algunos historiadores de otro tiempo cedieron a la tentación de pintarnos con vigorosos contrastes este período de la Edad Media, acumulando alternativamente las sombras y las luces, insistiendo con la complacencia del talento en el carácter convulsivo de la crisis, ¿debemos nosotros, por reacción, volatilizar la leyenda de los terrores y atenernos exclusivamente a los hechos constructivos que se pueden destacar en esta época y a representarla, con optimismo, como uno de los momentos felices, en suma, de la historia del hombre? ¿O adoptar, como lo hacen algunos, una prudente posición intermedia, equidistante de uno y de otro exceso, neutralizar en cierto modo el año 1000 y verlo como un año cualquiera entre tantos otros?

La cuestión es más complicada. En primer lugar, tenemos que eliminar del problema los terrores y las calamidades, pero teniendo en cuenta varios hechos. Las creencias milenarias no son palabra vana. ¿Cuá-

les son sus orígenes, su desarrollo —muy desigual— en Oriente y en Occidente, su sentido en la evolución del pensamiento cristiano? ¿No actuarían en algún momento del siglo X, en algunas regiones, en algunas clases de la sociedad? ¿Qué parte pudo tener en esto el despertar de los estudios apocalípticos? ¿Cómo se llegó a localizar los terrores en el año 1000, lo que, a primera vista, parece muy natural, pero que es inexacto? Por último, ¿qué papel desempeñan todavía esas creencias en el estudio arqueológico de la Edad Media? Sólo después de responder a estas preguntas podremos analizar objetivamente nuestro tema.

1

La idea del fin del mundo aparece en casi todos los antiguos pueblos como un elemento fundamental de su religión o de su filosofía, lo mismo que la idea de la resurrección gloriosa, lo mismo que el tema de la periodicidad milenaria: así, en el mazdeísmo iranio, al cabo de once mil años, se abaten sobre el mundo el invierno y la noche, pero del reino de Yima descienden, resucitados, los muertos para repoblar la tierra. Análogas creencias se encuentran en la antigua mitología germánica, en algunas comunidades musulmanas. La filosofía de Heráclito y la filosofía estoica estaban ya

más o menos impregnadas de doctrinas semejantes. En el *De natura deorum,* Cicerón explica cómo el mundo perecerá por el fuego, pero como el fuego es alma, como el fuego es dios, el mundo renacerá tan bello como antes.

Según el milenarismo cristiano, Cristo debe gobernar el mundo durante un período de mil años —en latín, el *millenium;* en griego, el *chiliasme*—. Esta idea es esencial en el cristianismo primitivo, en el que continúa una vieja tradición judaica. Harnack [2] ha dilucidado muy bien la trayectoria de esta idea y la complejidad de los elementos que la componen: la suprema lucha entre los enemigos de Dios, el retorno de Cristo, el Juicio Final, la fundación en la tierra de un reino glorioso. En la literatura apocalíptica judía, en Jeremías, en Ezequiel, en Daniel, así como en los Salmos, el reino mesiánico no es limitado en su duración. Aparece además una idea nueva: se distingue la venida del Mesías y la aparición del Dios juez. De aquí una duración limitada en la realeza mesiánica propiamente dicha: limitada, pero no precisada por Baruch, para quien esta realeza durará hasta que acabe la corrupción del mundo —texto precioso, pues nos impide confundir el reino mesiánico, en el que la humanidad se debate aún contra el pecado, con el reino de gloria—. Según el Apocalipsis de Ezra y

según el Talmud, la duración del reino mesiánico es de cuatrocientos años. Pero la que se le asigna más frecuentemente es de un milenio, es decir, un día de Dios, un día de mil años. En el transcurso de la Edad Media vemos aparecer este concepto de una semana inmensa, cuyos siete días representan las siete edades del mundo, correspondiente la última al reinado del Mesías y con un valor sabático. Harnack observa sagazmente que el principio de una limitación de duración no aparece ni en la literatura evangélica ni en la literatura apostólica. Pero el Apocalipsis de San Juan, ese extraño testimonio de la supervivencia del pensamiento judío en los cristianos de Asia, es categórico en este punto: el reino mesiánico debe durar mil años. Después aparecerá Satanás por poco tiempo y será destruido. Entonces saldrán de sus tumbas los muertos para ser juzgados y, como en el mazdeísmo, un nuevo universo, reino de gloria, será creado por los elegidos. Un judío-cristiano, Cerinto, se lo representaba, según Eusebio, lleno de sensualidad oriental: después del apocalipsis de la destrucción y del castigo, el apocalipsis de las delicias humanas. Como quiera que sea, en una o en otra forma, esta idea, en sus grandes líneas, queda ya como idea ortodoxa, y los doctores que intentan conciliar paganis-

mo y cristianismo, Justino, por ejemplo, la retienen como un elemento esencial de éste.

Puede decirse que es el período más floreciente de los conceptos milenaristas. Lo que hay a la vez de fulgurante y de oscuro en el Apocalipsis juánico favorecía, a través de las diversas interpretaciones, ese sentimiento de espera, esa fe en alerta, en expectativa, que es lo propio del mesianismo. El Señor había venido. El Señor había de volver. El Señor juzgaría a los vivos y a los muertos. ¿Cómo calcular los tiempos? Ese día formidable, el día último y la edad última del mundo, ¿se estaba ya en él, estaba a punto de cumplirse, iba a aparecer ya el Anticristo? Desde mediados del siglo segundo comienza ya la larga controversia entre la interpretación literaria y la interpretación mística. El viejo milenio judío cae en el descrédito después del montanismo, que lo había adoptado. La Iglesia griega desconfía cada vez más de lo que considera un sueño de visionarios, hasta el punto de excluir el Apocalipsis del número de los escritos canónicos. Los intentos de conciliación, como el de Dionisio de Alejandría, sólo provisionalmente atenúan un debate que en el interior del cristianismo enfrenta, a propósito del milenio, el genio judío con el genio griego, la ansiedad de un mesianismo eterno con el misticismo helenístico. Los teólogos de Alejandría y de Bizancio

rechazan el Apocalipsis; las viejas comunidades orientales, más o menos impregnadas de judaísmo, lo conservan. Se puede creer en un fenómeno de tradicionalismo estrecho que se ejerce en medios confinados: en el Egipto copto, en Arabia, en Etiopía, en Armenia. Pero en Occidente, donde el pensamiento teológico es tan activo y tan rico, no se encuentra el mismo conservadurismo en maestros como Tertuliano, Lactancio, Sulpicio Severo. Es extraordinario comprobar no ya un simple matiz de tono, sino una oposición de doctrina.

Estos maestros no tienen ninguna duda sobre la autenticidad y sobre el carácter apostólico de Juan. Ninguna duda sobre la venida futura o próxima de Cristo, que instaurará su reino y la Iglesia de los santos para mil años. Ninguna duda sobre el retorno de Nerón como Anticristo. No es demasiado aventurado afirmar que el milenario apocalíptico, con su impresionante visualidad, con sus especulaciones judaicas sobre los números, con su jadeante imprecisión sobre el momento en que los días serán cumplidos, mantiene a la Iglesia en esa alarma dramática a la que tan bien se prestan los cristianos orientales y que repugna al helenismo cristiano.

¿Es esta influencia de los Padres griegos la que, a través de doctores como San Jerónimo, acabó en el siglo IV por atenuar,

por embotar las convicciones apocalípticas? ¿Es un fenómeno de ese descaecimiento que suele producirse después de altas tensiones morales y de la primera virulencia de las doctrinas? ¿Es, en fin, la interpretación del milenio por San Agustín, que parece cortar el estado de trance del alma cristiana o, más bien, que lo aquieta extendiéndolo en largos siglos? Para Agustín, la Iglesia es el reino de Jesucristo y el milenio comenzó el año de la Encarnación. Emile Gebhart, en un artículo, por cierto valioso y oportuno, presenta la cuestión de muy diferente manera [3]. Supone que el obispo africano, en el hundimiento del imperio de que él es testigo, cree ver el primer acto de un drama entrevisto por Daniel, predicho por San Juan, confirmado por San Pablo: el duelo entre el Anticristo y Jesús, que, al principio, parecerá vencido... En cuanto al último acto, no vendrá, según él, hasta pasados los mil años del reinado temporal de la Iglesia y de Cristo. Siendo el hundimiento del imperio, añade Gebhart, el «prólogo obligado» del milenario, había que añadir por lo menos cuatrocientos años al período cuyo primer día no fue visto ni por el propio San Agustín... Teoría muy discutible, desde luego, la de ese «prólogo obligado» de cuatro siglos. Si el milenio agustiniano, si el reinado terrestre de Cristo comienza con la Iglesia cristiana, es cla-

ro que coincide con el nacimiento de Jesús. Se comprendería, en rigor, que se tome como punto de partida el reconocimiento oficial del cristianismo por Constantino, pero no la caída del imperio, que, por otra parte, se extiende en varias generaciones y que, propiamente hablando, no es una «fecha». Cuando Glaber da el año 1000 como término del milenio, no merece la crítica de Gebhart: tiene razón. Pero, se dirá, extraño reinado de Cristo ese que se ejerce en un mundo cargado de tantos pecados, de tantos crímenes. Esto es cierto, pero el Apocalipsis de Baruch lo señalaba ya: *Donec finiatur corruptio mundi.* La Iglesia militante actúa, pues, en la corrupción del mundo y para acabar con ella, hasta el día en que, después de una última convulsión de Satán, después del Juicio universal, la Iglesia triunfante, la Iglesia de la comunión en Dios, se instaurará en un mundo nuevo. El reinado terrestre no es, pues, el reinado de la virtud y de la paz, sino el desarrollo del drama, caída y redención, drama lleno de catástrofes y de derrumbamientos.

Si, después de San Agustín, el milenarismo parece haber desaparecido de la doctrina de la Iglesia de Occidente, que habría así acabado por adoptar la actitud de los Padres griegos, conservaba una extraña vitalidad en ciertas regiones del pensamiento religioso. Se puede pensar que hay contra-

dicción flagrante, entre el humanismo evangélico, que da la paz, y el judaísmo apocalíptico, que da la alarma. En realidad, uno y otro corresponden a ciertas necesidades del alma, y hasta puede decirse que se completan. Una sociedad muy agitada y, frecuentemente, muy desdichada es naturalmente propensa no sólo a la lectura literal de los grandes textos de los que salió el milenarismo, sino, en un sentido más general, a la interpretación apocalíptica de la historia, al culto del Dios terrible, a la espera del Juicio. ¿Cuándo será? ¿A los mil años de la encarnación, o a los mil cuatrocientos? No, mañana por la mañana, puesto que yo puedo morir esta misma noche y, en ese momento, mi suerte está fallada. Qué me importa la espera más o menos larga en la noche de la tumba, puesto que será demasiado tarde para modificar la sentencia del soberano juez. El Apocalipsis clama que esté dispuesto, y, al fin y al cabo, la espantosa miseria del mundo no es nada comparada con las plagas que anunciarán su fin.

He aquí por qué, milenarista o no, la Edad Media en Occidente continuó leyendo la revelación de San Juan y hasta los Apocalipsis de Ezra y de Hermas, que se incluyen en ciertas Biblias. He aquí por qué los comentaristas y las ilustraciones del Apocalipsis de San Juan tuvieron un papel tan

importante en su vida moral. El comentario de Victorino fue seguido de otros muchos. No menos de diecinueve homilías compuso San Cesáreo sobre la obra de San Juan, a la que el bienaventurado Ambrosio Antpert consagra diez libros. En la línea de los grandes intérpretes figuran Beato de Liébana, Haimon de Halberstadt, Bérenger de Ferrière, Rémi, monje de Saint-Germain d'Auxerre, que, entre el siglo VIII y el siglo X escrutaron el misterioso libro. Habría que detenerse especialmente en Beato —San Beato—, porque su comentario ejerció una influencia profunda y duradera en el pensamiento y en el arte de la Edad Media durante el período románico. Sobre él conocemos algunos datos biográficos interesantes. Nacido hacia el año 730 y muerto en 798, fue mentor espiritual de la reina Osinda, esposa de Sila, rey de Oviedo (774-783). Representa, pues, una expresión de aquella cultura cristiana que los príncipes de Asturias, de origen visigodo, contribuían a mantener en el norte de España. Abad de Liébana, pertenecía también a aquella cristiandad mozárabe influida por el Islam que es uno de los curiosos híbridos de la civilización ibérica. Parece ser que fue uno de los maestros de Alcuino y de Emerio de Osma. Pero es, sobre todo, el autor de los *Comentarios sobre el Apocalipsis*, del año 776. Parece a primera vista que el alcan-

ce doctrinal de esta obra se limita a una controversia teológica sobre puntos de dogma que habían agitado y que seguían agitando a la Iglesia griega; las relaciones de naturaleza del Hijo y del Padre. Desempeñó un gran papel en la lucha contra Félix de Urgel y Elipando de Toledo, partidarios del adopcionismo o adopcianismo, herejía según la cual el Hijo y el Padre no son consustanciales, pues el Hijo fue elegido, *adoptado* por el Padre para su perfección [4]. Pero el horizonte humano que abarca el Comentario del Beato de Liébana es mucho más amplio, por las pasmosas ilustraciones con que fue enriquecido en los *scriptoria* de los monasterios mozárabes. Además de la pintura de los monumentos de aquella cristiandad islamizada que aquí representan las siete iglesias del Apocalipsis, tenemos un cuadro de los últimos días del mundo con todo el majestuoso horror de la catástrofe, y hecho para impresionar a las imaginaciones de la manera más convincente. En él se encuentra en grado sumo la singularidad de esa especie de orientalismo de Occidente que realza aquí, con las combinaciones propias del Islam, el encanto a la vez resplandeciente y suave del color. Los textos están destinados a los que leen. Las imágenes de estos admirables libros, a los que no saben leer, y más aún su trasposición en la piedra de las basílicas. No hay

que olvidar nunca que, fuera del mundo de los clérigos, la cultura de la Edad Media es una cultura visual y que las enseñanzas de la fe se propagan a las multitudes por los ojos. Nunca se insistirá demasiado en la importancia de los *Comentarios* y de sus ilustraciones. Considerable en la época románica, como lo ha demostrado Mâle —a pesar de las diferencias de estilo, muy profundas—, carecemos de elementos de apreciación positivos sobre sus efectos en los siglos IX y X. Pero no cabe duda de que estos bellos manuscritos tuvieron que impresionar a numerosos fieles ni de que comenzaron a influir en el arte monumental antes del renacimiento de la gran escultura.

Por otra parte, no eran únicos. Al lado de los Apocalipsis mozárabes, hay los Apocalipsis carolingios, cuya tradición pervive bajo los Otones y hasta más tarde, y entre los que se puede considerar el Apocalipsis de Bamberg, por ejemplo, como un monumento tardío. A una o a otra de estas corrientes corresponden, más o menos, las grandes escenas apocalípticas pintadas en los muros de las iglesias en el siglo XI y en el siglo XII. Tenemos la descripción en verso de la de Saint-Benoît-sur-Loire y el tiempo ha respetado en parte las escenas apocalípticas que figuran en la planta baja y en la planta del porche de Saint-Savin-sur-Gartempe, que Yoshikawa ha estudiado re-

cientemente [5], después de Elisa Maillard. No se trata de un episodio pasajero ni limitado a España, a la Francia Meridional y al imperio, pues un manuscrito de Cambrai nos permite restituir una filiación francesa y gótica a una rama anglonormanda. La idea del Apocalipsis escolta toda la Edad Media, no en los repliegues de la herejía, en el secreto de las pequeñas sectas escondidas, sino bien a la vista y para enseñanza de todos. Así lo prueban no sólo los tímpanos del Juicio Final, esculpidos en el siglo XIII, sino los tapices del Apocalipsis de Angers dibujados por Jean de Bruges y ejecutados por Nicolás Bataille hacia 1370. Añadiremos que en todos los momentos agudos de la fe, por ejemplo, cuando se prepara la Reforma, a finales del siglo XV, el despertar de la idea del Apocalipsis tiene algo de explosivo: inspira las maderas de Durero. Se podría seguir su rastro mucho más tarde, y puede decirse que cada vez que la humanidad es sacudida en sus profundidades por un cataclismo político, militar o moral de inusitada amplitud, piensa en el final de los tiempos, evoca el Apocalipsis. En los medios donde arde el fervor de un catolicismo visionario, el genio de Claudel interpreta y comenta a su vez, para nuestra época aterrorizada, el Libro que predice y describe el drama de los días postreros.

Si el Apocalipsis y los comentarios apo-

calípticos presentan a través de los siglos esa vigorosa continuidad, si es cortejo de las grandes inquietudes del hombre, si sostiene la fe de los reformadores evangélicos, desde Joaquín de Flore hasta el protestantismo, puede considerarse, pues, como un elemento esencial del pensamiento religioso en Occidente. Pero no está forzosamente unido al milenarismo o, más bien, tiende forzosamente a desprenderse de él, trátese del milenio agustiniano o de un milenio prorrogado, pues la fecha del fin del mundo sigue siendo ambigua después del año 1000. ¿No será que el número 1.000 se interpreta como un número simbólico? Como quiera que sea, en la doctrina de la Iglesia sólo Dios puede determinar el terrible momento, sólo Dios sabe cuándo vencerá el plazo. La cuestión está en averiguar si los hombres del siglo x tomaban así las cosas y si, en vísperas de los días en que se iba a cumplir el milenio agustiniano, no sentían pesar sobre ellos la amenaza directa de este plazo.

El sentimiento difuso de la «noche del mundo» se manifiesta en la Edad Media en Occidente mucho antes de la fecha fatídica. La frase *mundus senescit* no expresa solamente la tristeza de un espíritu desalentado que asiste a una progresiva caída de la civilización, a un constante bajar del nivel humano desde las invasiones germánicas,

no significa un puro pesimismo intelectual. Obedece ciertamente a una convicción religiosa. El mundo es como un ser vivo que, pasado el período de la madurez, ha entrado en la vejez y que, como predijo el Apóstol, tiene que morir. Análoga convicción encontramos, más firme aún, en el siglo VIII, en la vida de San Pardoux (787). Se expresa categóricamente en el formulario de las escrituras de cancillería compuesto por el monje Marculfo en el siglo VII: *Mundi terminum ruinis crescentibus appropinquantem indicia certa manifestant...*[6], lo que parece demostrar que la cronología del milenio sigue siendo muy incierta. En los términos mismos se observa una mezcla de seguridad y de imprecisión. Volvemos a encontrarlos en más de una escritura de donación del siglo IX. Y es curioso comprobar que en el siglo X son ya más raros. Sin embargo, se encuentran ejemplos en el oeste y en el sur de Francia, entre otros en una donación de Arnaud, conde de Carcasona y de Comminges, en la abadía de Lézat (944): *Mundi termini appropinquante...*, y en la escritura de fundación del priorato de Saint-Germain de Muret (948): *Appropinquante etenim mundi termino et ruinis crescentibus...*[7] ¿Se trata de simples cláusulas de estilo, extraídas maquinalmente de un antiguo formulario? En cierta medida, sí; pero su contenido, aunque se emplee por costum-

bre secular, no es menos auténtico que el de la fórmula: «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.» En todo caso, retengamos estas fechas. En el segundo tercio del siglo x encontramos otros hechos que conviene tener en cuenta al estudiar la creencia en el fin del mundo. Ya antes de esta época, en el año 909, el Concilio de Trosly invitaba a los obispos a que estuvieran preparados para dar cuenta de sus actos, pues el día del Juicio estaba próximo. Pero es a mediados del siglo x cuando parece haberse producido un movimiento intenso, una crisis.

A esta época corresponden, en efecto, dos hechos que cuenta Abbon de Fleury, nacido hacia 940. En su primera juventud había oído en París a un predicador que anunciaba para el año 1000 el fin del mundo, seguido de muy cerca por el Juicio Final. Relata también un rumor difundido en Lorena: el mundo terminaría el año en que coincidieran la Anunciación y el Viernes Santo. Estos rumores corrían hacia el año 975. Pero la coincidencia, que se había producido ya en el siglo I, se repetiría en 992. La *Apología*, de Abbon, es del 998 [8]. El futuro abad de Fleury, al manifestarse contra el predicador parisiense y contra la agitación lorenesa, aplica, como todos los autores eclesiásticos posteriores a él, hasta los modernos, la sabia y prudente doctrina

de la Iglesia: no pongamos fecha al Juicio Final, no forcemos el secreto de la Providencia. Su libro, escrito dos años antes del año 1000, era quizá de actualidad. El caso es que, entre los años 940 y 970, aproximadamente, ciertas cartas, un sermón, un rumor popular atestiguan irrefutablemente la creencia y la proximidad del fin del mundo. A pesar del carácter sospechoso de la crónica de Jean Trithème, que no es propiamente hablando una fuente original, puesto que data del siglo XVI, la historia de Bernardo de Turingia, que él sitúa en el año 960, no es absolutamente desdeñable: tiene una especie de confirmación en los hechos que hemos evocado y que son aproximadamente contempráneos: según el cronista, ese eremita compareció ante una junta de barones para anunciarles que Dios le había revelado la proximidad del último día.

No es, pues, vano afirmar que, a mediados y a principios de la segunda mitad del siglo X, se produjo en Francia, en Lorena, en Turingia una recrudescencia de la doctrina de la noche del mundo y acaso del milenarismo. Se manifiesta no sólo en las cancillerías, sino en la Iglesia y en la conciencia popular. Pero llega además a otros medios, en los que se siente la necesidad de combatirla. En el año 954 Adso, a ruego de la reina Gerberga, esposa de Luis de Ultramar, compuso su *Libellus de Antechris-*

to, tan famoso que se llegó a atribuirlo ora a San Agustín, ora a Raban Maur[9]. Esto era desconocer una personalidad considerable, el vigoroso reformador de la gran abadía de Montiérender, en la Champagne, que fue el constructor, o al menos el iniciador, de la bella iglesia consagrada a finales del siglo x por el abad que le sucedió, Bérenger. El interés político de este escrito no pasó inadvertido para los historiadores de la Edad Media, que ven en él, con razón, una prueba de la permanencia de la idea imperial en Occidente después de la descomposición del imperio carolingio —y no sólo de la idea imperial, sino de la idea imperial franca—. Kleinclausz[10] y, después de él, Fliche[11] han tenido el acierto de poner de relieve este aspecto del Tratado de Adso. Pero interesa no menos directamente a nuestra investigación. No hay por qué temer el fin del mundo y la aparición del Anticristo mientras los reinos no se separen del imperio romano, del que formaban parte integrante. No han llegado aún los tiempos. Cierto que el imperio romano ha quedado destruido en gran parte. Pero mientras los francos tengan reinos que sostengan este imperio, su dignidad no se derrumbará completamente: se mantendrá en sus reyes... Sabemos, en efecto, por nuestros doctores que, en los postreros tiempos, un rey de los francos será dueño y señor de todo

el imperio romano y el más grande y el último de todos los reyes. Después de haber gobernado con sabiduría, acabará yendo a Jerusalén a depositar su cetro y su corona en el Monte de los Olivos.

Páginas memorables en las que vemos la doctrina de la Iglesia unida a una idea política. La doctrina de la Iglesia: el hombre no puede poner fecha al fin del mundo, secreto de la divina providencia. Idea política: la vocación imperial de los francos no ha terminado; cierto que el imperio ha quedado destruido y que los reinos se han separado, pero siguen existiendo reyes francos que *deben* mantener el imperio, privilegio y misión que les corresponde taxativamente. Se puede pensar que el hábil Adso no olvida que escribe para la esposa de un rey carolingio y que en la dignidad misma de su destinatario encuentra un razonamiento capaz de tranquilizarle sobre el destino del mundo al mismo tiempo que sobre el porvenir de su raza. En vísperas de los días en que, en efecto, se iba a reconstituir el imperio, sobre otras bases y en beneficio de la casa de Sajonia, esta confianza de un abad de las Galias en la función imperial de la monarquía franca tiene algo de patético.

No ofrecen menor interés las partes especialmente consagradas al Anticristo, porque tienden también a luchar contra la

creencia en la noche del mundo. No sólo no es posible el fin de los tiempos mientras los reyes francos mantengan el imperio, sino que no podrá llegar antes de la gran apostasía predicha por San Pablo. En cuanto al Anticristo mismo, al que Adso tiende a confundir con la Bestia del Apocalipsis, nos da toda su historia, que es en parte la contraprueba de la vida de Cristo. Debe nacer de la tribu de Dan, en Babilonia, y reconstruir el templo de Jerusalén. Su reinado durará tres años y medio —los cuarenta y dos meses previstos por el Apocalipsis y cuya señalación cronológica, en el milenio, había sido estudiada por San Agustín—. Aunque estos acontecimientos sean aplazados a un indiscernible futuro, el Anticristo ha tenido y tendrá siempre creyentes. Cada vez que vemos aparecer un monstruo de impiedad, guardémonos de creer en la venida del Anticristo. Recomendación que ayuda a comprender ciertos textos de la segunda mitad del siglo x en los que los desórdenes del tiempo están pintados al servicio de cierta causa y que no se deben tomar al pie de la letra, a pesar de su tono apocalíptico. Por ejemplo, el famoso apóstrofe de Arnulfo, obispo de Orleáns, en el Concilio de San Basilio, tan importante en la historia de las Galias y de la carrera del futuro Silvestre II [12]: «Dijérase que nos go-

bierna el Anticristo...» Dijérase, pero no hay tal cosa.

Queda, pues, demostrado que a mediados del siglo x hubo un movimiento y como una oleada de la creencia en la noche del mundo, ya visible, pero más vagamente, en los siglos VII y VIII. Hasta podemos fijar su cronología. Entre 940 y 950, algunas cartas del sur de Francia resucitan las frases desalentadas del formulario de Marculfo, caídas más o menos en desuso en el siglo anterior, sin duda bajo la influencia de la restauración del imperio por los carolingios. En el año 954 se esperaba la próxima venida del Anticristo, puesto que Adso escribe su *Libellus* para refutar esta idea. En 958 Abbon era novicio en Fleury, y fue en su juventud, es decir, hacia ese año, cuando oyó en París predicar sobre el fin del mundo, muy próximo. En 960 Bernardo, eremita de las marcas de Turingia, anuncia que Dios se lo ha revelado. Pasados diez o quince años, circula todavía esta idea, y la encontramos, una vez más, en la *Apología*, de Abbon: «Me he opuesto con todas mis fuerzas a esta opinión [la venida del Anticristo una vez cumplidos los mil años], mediante los Evangelios, el Apocalipsis y el Libro de Daniel; el abad Richard, de feliz memoria, que había recibido cartas de Lorena sobre este asunto, me ordenó que las contestara» [13]. Todo nos inclina a creer que

este movimiento va subiendo como una marea a medida que el siglo va acercándose a su fin, y que el año 1000 es el punto culminante de estos terrores.

2

Es curioso que no encontremos trazas de este hecho en los escritos oficiales o en los cronistas contemporáneos. Tanto más extraño cuanto que la creencia en el fin del mundo, una vez pasado el plazo del milenio, recuperó su vigor en el transcurso del siglo XI. Ni en el protocolo ni el texto de los diplomas de Roberto el Piadoso, rey de Francia en el año mil, reaparecen las viejas fórmulas sobre la noche del mundo, y Pfister [14] señala solamente «reflexiones triviales sobre la necesidad de socorrer a las iglesias, a las abadías, a los servidores de Dios, de ayudar a los pobres y a los débiles. El rey expresa la esperana de que, a cambio de estas buenas obras, Dios protegerá a su reino y después concederá la vida eterna a él y a los suyos». Igual silencio en más de ciento cincuenta bulas pontificias promulgadas entre 970 y el año 1000. Igual silencio en los analistas de la época, varios de los cuales ni siquiera hacen mención del año fatídico, por ejemplo Aimoin de Fleury, Odoran de Sens, Adhémar de Chabannes. Lo mismo ocurre en las biografías de Abbon y de San

Mayeul, escritas en los años 1000 y 1040. Por último, Raúl Glaber, que, por lo demás, cree que el fin de los tiempos y el reinado de Satanás están próximos y que pinta el año 1000, como ha pintado toda su época, con los colores más sombríos, no señala movimientos análogos al que hemos comprobado a mediados del siglo, más exactamente en el período 940-970. Es más: para Thietmar de Mersebourg el año 1000 es todo lo contrario de una fecha de espanto, pues la interpreta como el gozoso milenario del nacimiento de Cristo: «Llegado el milésimo año desde el salvador alumbramiento de la Virgen sin pecado, viose brillar sobre el mundo una aurora radiante» [15]. Me niego a ver en este texto la pura y simple comprobación de un hermoso día. Tenemos derecho a preguntarnos si no debemos ver aquí más bien una reacción calculada contra los miedos difusos, un ejemplo más de la actitud de la Iglesia ante el milenarismo, quizá también la expresión de un optimismo político en el cronista de los emperadores sajones...

Se podría pensar que la creencia en los días postreros ha muerto y que la humanidad se ha tranquilizado. Expirado el plazo fatal, el mundo continúa, se puede, pues, vivir en paz. Pero la vieja ansiedad conserva todo su imperio y, si nada indica que hubiera terrores en el momento crítico, sí tene-

mos datos positivos sobre el miedo al fin del mundo que se manifestó poco después. En escritos mencionados por Jules Roy [16] y relativos a la misma región a la que se refieren las cartas de los años 944 y 948 —una restitución hecha en la abadía de Lézat en 1030 y un desamparo sufrido por la misma abadía en 1048—, volvemos a encontrar la frase del formulario de Marculfo: *Apropinquante etenim mundi termino et ruinis crescentibus,* quizá repetida, después de todo, como una simple fórmula convencional estereotipada en una cancillería lejana, pero que corresponde también, indudablemente, a cierto estado de las creencias. Jerusalén parece haber sido, a este respecto, lo que podríamos llamar un eje de cristalización. Glaber, al relatar el viaje que hizo Odolrico, obispo de Orleáns, a los Santos Lugares en 1028, nos dice que la extraordinaria solicitud del pueblo de Jerusalén era, según los mismos peregrinos, señal anunciadora del infame Anticristo, al que los hombres esperan, en efecto, al final de los tiempos [17]. Según el monje lemosín Guillermo Godel [18], en su relato de los acontecimientos de los años 1009-1010, muchas gentes, al ocurrir la toma de Jerusalén, creyeron que llegaba el fin del mundo. En los últimos años del siglo XI, cuando reinaban el emperador Enrique IV en Occidente y el emperador Alexis en Bizancio, se multiplicaban por doquier —así

dice el analista sajón— las calamidades: guerras, hambres, epidemias, a la vez que los presagios funestos, y, en todas las naciones, la trompeta celestial anunciaba la llegada del soberano juez.

Nos hallamos en presencia de una situación paradójica: a mediados del siglo x y durante todo el siglo xi tenemos pruebas categóricas o señales importantes de la creencia en el fin del mundo: en los años inmediatamente anteriores al año mil y durante el año mil ya no las hay. Al parecer, el momento decisivo dejó indiferentes a los hombres. ¿Debemos creer, con Pfister, que lo que yo he llamado, con palabra un poco fuerte, un poco dramática, la crisis del siglo x no era más que una pequeña y oscura herejía, combatida con éxito por la Iglesia? ¿Debemos creer que la obsesión del fin del mundo o más bien el miedo al Juicio Final había acabado por separarse del cálculo agustiniano del milenio, en fin, que se podía y hasta se debía seguir leyendo el Apocalipsis de Juan y temiendo su terrible cumplimiento sin adherirse a las doctrinas milenaristas? No creo que los terrores del siglo x se puedan interpretar como una herejía propiamente dicha. La Iglesia ha podido tratarlos como tales, pero corresponden a un estado de espíritu más o menos constante en ciertos estamentos de la Edad Media, mientras que otros estamentos de la

misma época pensaban, sentían y obraban de otro modo. En la historia hay elementos racionales y elementos irracionales. A los primeros corresponden los fenómenos de estructura, las grandes combinaciones políticas y económicas, ciertos movimientos bien definidos del pensamiento. Los segundos nos hacen penetrar en regiones de la vida humana mucho menos definidas, mucho menos fáciles de analizar, porque los valores afectivos viven en el eterno crepúsculo de los instintos. Se diría que dos razas de hombres trabajan al mismo tiempo, en los mismos lugares, por las vías más diferentes. Los últimos años del siglo X, incluido el año mil, y los primeros del siglo XI nos muestran en acción a los más vigorosos constructores de Occidente, cabezas sólidas y claras, llenas de ideas a la vez bastas y definidas, incluso cuando están imbuidas de ciertos sueños imposibles, grandes príncipes, grandes prelados, jefes de órdenes, mujeres de acción, observadores históricos excelentes que ven y hablan claro, como Richer, el discípulo de Gerberto: en suma, toda una superestructura humana bien armada. Por debajo se extienden zonas de sombra, fuerzas y flaquezas inmensas, ondas de fe, de valor, de desánimo, de miedo. El año mil nos ofrece, como veremos, un cuadro con fuertes contrastes. Aunque ningún texto nos permita afirmar que, en sus

capas oscuras, estuviera agitado por el miedo al fin del mundo, la verdad es que lo dominó el miedo —un miedo mal definido, un miedo a todo—. Este miedo rebasa la estricta cronología del año mil, es anterior a él y no se extingue con él. Cierto que no abatió al hombre de Occidente, que continúa su tarea, bajo un cielo lleno de presagios. Pero la «gloriosa aurora» de Thietmar de Mersebourg no es más cierta que la terrorífica noche de los historiadores románticos.

Tomemos a Glaber, que sigue siendo la mejor fuente sobre esta época extraña y cuyo interés está lejos de haberse agotado. Vale como documento sobre los hechos, pero vale también como documento personal y, empleando una expresión manoseada, codo documento humano. No cabe duda que su información es considerable. La tomó en Cluny, que lo sabía todo. Pero ningún sentido crítico, ningún principio de orden, y esto —lo que es más grave para los historiadores modernos— con dotes de artista, de artista visionario, una especie de rudo genio apocalíptico que pinta, no sólo los hechos y los hombres, sino su halo de prodigios. A veces, en su latinidad rústica, tan diferente de la elegancia ciceroniana de los gerbertianos, surge una expresión muy afortunada, que hace efecto de imagen y que recompensa al lector. Es curioso ver a Pfister —admirable de claridad en sus estudios

sobre el reinado de Roberto el Piadoso, en los que todo está situado bajo la luz más justa, excepto quizá la humanidad de aquel tiempo— luchar con la imprecisión natural de nuestro autor y dejar ver, a través de su lengua impersonal y severa, la punta de su irritación [19]. Gebhart se sitúa en otro terreno —un terreno que conoce bien, que aprecia y que siente— cuando, a través del monje del año mil, sin descuidar absolutamente los demás aspectos, los demás ejemplares de éste, pero dándoles, a mi juicio, demasiado poco alcance.

La biografía de Glaber ha sido puesta en claro, sobre todo en lo que se refiere a los comienzos de su carrera monástica, que se inicia temprano, pues a los doce años ya llevaba hábito, por el erudito borgoñón Ernest Petit [20]. Precisamente la vida de Glaber transcurrió en las diversas regiones de Borgoña, primero en Saint-Germain d'Auxerre, en tiempos del abad Helderico, entre 997 y 1004 ó 1005, con una breve estancia en Saint-Léger de Champeaux. Al dejar Auxerre reside cinco o seis años en Moûtiers-Saint-Jean. De 1015 a 1030, es monje en Saint-Bénigne de Dijon, bajo el abad Guillermo, y pasajeramente en otras abadías, en Bèze y en Suze. de 1030 a 1035 lo encontramos en Cluny, bajo San Odilón. Por último, vuelve a la abadía de sus primeros años, a Saint-Germain d'Auxerre, que sólo deja ya, por

poco tiempo, para ir a Moûtiers-en-Puisaye, donde termina sus días. A lo largo de sus viajes de abadía en abadía, conoció por lo menos a dos grandes figuras, Guillermo de Volpiano, abad de Saint-Bénigne, y San Odilón, abad de Cluny. Su vida transcurre en una región donde por entonces tienen lugar acontecimientos importantes: la conquista de Borgoña por Roberto el Piadoso. Por último, fue huésped de más de una casa célebre y tuvo el privilegio de circular por los grandes caminos y de conocer el mundo. No es en modo alguno el hombre de celda, el hombre que trabaja en el silencio de una vida solitaria: anduvo de un sitio a otro, trató a los hombres vivos de la tierra, conoció el año mil, no por los textos: lo vivió, respiró su atmósfera. Por otra parte, pasó las fronteras de su provincia: en 1028 el abad Guillermo le llevó a Italia. Hay nomadismo en esta existencia.

En realidad, le expulsaron, por su turbulencia, de varios monasterios. Parece ser que, en su juventud, estuvo poseído por ese demonio de las buenas y de las malas burlas y por ese instinto de sembrar la discordia del que no siempre están exentos sus paisanos. El mismo confiesa sus defectos con una ingenuidad que los hace simpáticos. No estamos ante un místico devorado por los fervores del claustro, sino ante un buen muchacho al que un tío suyo metió en el

convento al salir de la infancia. En otros tiempos, Raúl Glaber hubiera sido uno de esos curas rurales típicamente franceses, cordiales, campechanos, excelentes sacerdotes y letrados a la antigua usanza. Letrado lo era seguramente, y cuando le echaban de algún convento lo tomaba con filosofía, convencido de que sus conocimientos le abrirían siempre alguna otra abadía. Le encargaban trabajos, modestos por lo demás, como la restauración de los epitafios gastados por el tiempo en Saint-Germain d'Auxerre. ¿Un irregular? Sí, pero hay mucha diferencia entre este borgoñón, un tanto despabilado, y los monjes bandidos de Farfa que, después de una primera subversión en 936, acabaron por envenenar a su abad Dagoberto y continuaron su bacanal hasta el reinado de Otón III. Gran diferencia también con aquellos monjes errantes del siglo XI que iban celebrando en un latín muy elegante la misa del dios Baco. La latinidad de Glaber, que compone aquí unos pequeños textos funerarios, allí unos capítulos de su crónica, no se parece en nada a ese paganismo diabólico —primera sacudida del Renacimiento en los clérigos oscuros—. Para ser decididamente un mal fraile, un *rerum novarum studiosus*, tiene demasiado miedo.

Miedo al fin del mundo que se aproxima. El año mil no es para él una fecha indiferente: «Cumplidos los mil años, pronto

Satanás será desencadenado.» El demonio ronda desde siempre en torno al hombre, pero más que nunca en los años revueltos. Glaber lo vio más de una vez, una de ellas a la cabecera de su cama. Es un pequeño monstruo negro de forma humana. Es necesario que los enfermos se guarden de sus estratagemas y desconfíen mucho de él. El príncipe de las metamorfosis tiene el don de la ubicuidad y de la multiplicidad. Acecha principalmente en los árboles y en las fuentes. ¿Cómo no ver en esta advertencia un eco terrorífico de las viejas creencias célticas relativas no sólo a los árboles y a las fuentes, sino a las piedras, a los monumentos megalíticos, contra las que se pronunciaron numerosos concilios de la alta Edad Media y un edicto de Carlomagno de finales del siglo VIII? En estos estratos humanos más profundos, el año mil conserva, pues, si así puedo decirlo, yacimientos de prehistoria, interpretados por los clérigos con una especie de maniqueísmo mal definido, pero presente.

Miedo a Satanás, que, «cumplidos los mil años, pronto aparecerá», pero también miedo al Dios terrible, su viejo adversario, que multiplica los presagios y los signos de maldición. En el cielo del año mil surge un espantoso meteoro: «Apareció en el mes de septiembre, al filo de la noche, permaneció visible cerca de tres meses. Su resplandor

era tal que parecía llenar la mayor parte del cielo, hasta que desapareció al sonar el canto del gallo. Pero decidir si se trata de una estrella nueva que Dios lanza al espacio, o si es sólo que aumenta el resplandor natural de otro astro, cosa es que corresponde al que sabe prepararlo todo en los arcanos misterios de su sabiduría. Lo que parece más probado es que este fenómeno no se manifiesta jamás a los hombres, en el universo, sin anunciar con certeza algún acontecimiento misterioso y terrible. Así, pronto sobrevino un incendio que consumió la iglesia de San Miguel Arcángel, construida sobre un promontorio del océano y que fue siempre objeto de particular veneración en el mundo entero»[21]. Sin duda con ocasión de este cometa o de un prodigio análogo, los *Miracles de Saint Aile* nos pintan ejércitos de fuego combatiendo en el cielo. Para conjurar este presagio, la abadesa Jouarre, Ermengarda, y el abad de Rebais, Renardo, pusieron en marcha una procesión. ¡Qué cuadro de una humanidad angustiada, aquellas monjas, aquellos frailes, desfilando en rogativas conducidos por sus jefes espirituales, bajo el incendio celestial! No debe deducirse de aquí la autenticidad de los terrores milenaristas, puesto que el texto no menciona el fin del mundo. En todo caso, debe agregarse a esos archivos del miedo, tan ricos en la época de que estamos tratan-

do. Pero decir que el cometa del año mil no es el único ejemplo de prodigio celestial en este período e invocar la carta del rey Roberto a su hermanastro Gauzlin, abad de Saint-Benoit-sur-Loire a propósito de otro meteoro aparecido en 1022 [22], es débil argumento. Aparte de que la humanidad no pierde nunca la costumbre de temblar ante los fenómenos extraordinarios, ni siquiera cuando se repiten, los acontecimientos futuros no efectaban a los hombres del año mil, pues, evidentemente, no sabían aún lo que iba a pasar veinte años después. Es la terrorífica evidencia de lo que tienen delante de los ojos lo que les conmueve profundamente. Por otra parte, en cuanto al acontecimiento de 1022, se conoce claramente la diferencia de las mentes según los medios. La multitud tiene miedo, se pone a rezar, el abad Gauzlin se pone a releer el *Libro de los prodigios* de Valerio Rufo y la *Historia eclesiástica* de Eusebio. Como es natural, su explicación nos parece sumamente cándida, pero, de todos modos, es un intento de interpretación.

A esta psicología del miedo, impresionante en los contemporáneos de Glaber y en el mismo Glaber, en el que resulta más notable aún porque se trata no de un iluminado, sino de un borgoñón sólido y duro, añadiremos el cuadro de las calamidades que afligen al final del siglo x, las epidemias, como

el mal de los ardientes, que azota con mortal furor en 997; la herejía de Lieutard, que se adscribe quizá, como un caso esporádico y hasta espontáneo, a la doctrina de los cátaros; por último, las grandes hambres, que, en realidad, habían tomado un carácter casi endémico en aquellos sombríos tiempos. Pero la manera como Glaber data la más terrible de todas da que pensar. Nos dice: «Se creía que el orden de las estaciones y las leyes de los elementos, que hasta entonces habían gobernado el mundo, habían caído en el caos eterno, y se temía el fin del género humano.» Es la terrible hambre de 1033 [23]. Glaber nos dice que se produjo *el año mil después de la Pasión.* Señal inequívoca, a mi parecer, de lo que yo llamaría el milenarismo retardado. El mundo no acabó el año mil de la Creación. Pero hay un año mil de la Pasión, «y se temía el fin del género humano...» Es decir, que el miedo oscila de una a otra fecha, según los diversos cálculos del milenio. Aquí le cogemos *in fraganti,* según un texto irrefutable. Verdad es que temer que mueran de hambre todos los hombres no es exactamente temer el fin del mundo, pero no anda muy lejos, sobre todo si pensamos en la fórmula de la fecha. Y añado que tenemos otras señales del milenarismo personal de Glaber, que me parece fuera de duda. El año mil le sirve, en cierto modo, de pivo-

te o de jalón para situar los hechos en el tiempo. Es en el «tercer año del año mil» cuando la tierra se cubre de la blanca túnica de iglesias. Por otra parte, nunca el hombre fue más perverso, más malvado, jamás se desencadenó el vicio con más apocalíptica furia. Y no es sólo esto [24].

Recapitulemos una vez más todos los elementos de la cuestión. El año 954, envía Adso a la reina Gerberga un tratado destinado a combatir la creencia en la próxima aparición del Anticristo, preludio del fin del mundo. En 960, el eremita Bernardo anuncia el fin del mundo: lo sabe por revelación. En 970 se extiende por Lorena el rumor de que se acerca el fin del mundo. En 1009 se manifiesta en Jerusalén esta misma creencia. En 1033 se cree en Galia que la humanidad va a perecer. En el año mil, un prodigio celeste, interpretado como señal de la ira de Dios, presagia calamidades terribles. El cronista del año mil, Glaber, vive en el terror; el reinado de Satanás no está lejos. Para él, el año mil no es el año 999 más uno. Tiene un sentido misterioso, o, más bien, el número mil, el milenio, ya parta de la Encanación de Cristo. o de la Pasión. Sin embargo, ningún texto menciona en esta fecha terrores colectivos, oleadas de espanto. Precisamente en el momento crítico, precisamente en el vencimiento del plazo fatal, los hombres que antes temían el final de los

tiempos y que después iban a manifestar el mismo miedo se sienten tranquilizados, colmados de esperanza. Hay en esto algo extraño.

¿Debemos creer que los años inmediatamente anteriores al año mil fueron como para disipar toda ansiedad? No se trata de nuestra propia opinión, de nuestra propia interpretación de historiadores objetivos, sino del estado de ánimo de los contemporáneos. Volvamos a la arenga de Arnulfo, obispo de Orleáns, en el concilio de Saint-Basle. Estoy autorizado para ello, después de haber demostrado que la alusión terminal del Anticristo no tenía un valor positivo, que era un «movimiento», un «efecto», natural en una diatriba dirigida contra el papado. Pero su resumen de las desdichas de la humanidad conserva todo su valor: « ¡Oh tiempo de calamidades! ¿A qué ciudad acudiremos en busca de amparo ahora que Roma, la reina de las naciones, está despojada de sus fuerzas humanas y divinas? Hemos de confesarlo resueltamente, hemos de decirlo en voz alta: Roma, después de la caída del Imperio, ha perdido la Iglesia de Alejandría, ha perdido la Iglesia de Antioquía, y testigos somos de que hoy, Europa quiere separarse de Roma, por no hablar de Africa y de Asia. La Iglesia de Constantinopla se ha sustraido a su jurisdicción, la España interior no reconoce sus juicios, *es-*

tamos todos ante la rebelión de que habla el Apóstol, rebelión no sólo de los pueblos, sino de las iglesias. Los agentes del papa que vienen a la Galia nos oprimen con todas sus fuerzas. Dijérase que nos gobierna el Anticristo»[25]. No es necesario repetir aquí mis reservas sobre el sentido puramente alegórico y sobre la intención política de la última frase. Ni siquiera insisto en ésta: «Estamos todos ante la rebelión de que habla el Apóstol.» Pero resulta claro que el estado de la cristiandad, y especialmente el estado de la Iglesia, era deplorable a finales del siglo x y que las mentes más esclarecidas tenían tristemente conciencia de ello: Arnulfo ni siquiera vacila en aludir a los tiempos predichos por el Apocalipsis. En cuanto a Francia, se hallaba afligida por las mayores calamidades. Acaso no es históricamente exacto, pero es moralmente un hecho. Glaber nos dice que, en Francia, plagas espantosas, anunciadas por señales ciertas en los elementos, cayeron sobre la Iglesia de Cristo, pero que el rey, asistido por la protección divina, las detuvo. Estas «señales ciertas» se multiplican el año mil: al cometa de que habla Raúl Glaber, hay que añadir, según Sigeberto de Gembloux y la crónica de San Medardo de Soissons, la aparición de un dragón celestial y un terremoto. Todo coincide, todo converge en el terror, en el estado de la cristiandad, en el estado de Fran-

cia, en la multiplicidad de presagios funestos. El año mil no fue, pues, una tregua entre dos crisis.

Quiere decirse que tenemos que buscar en otra parte la explicación de esa aparente paz de las almas y del silencio —relativo— de los textos contemporáneos. Sólo se puede encontrar en la prudente política de la Iglesia, que ya se había manifestado en el *Libellus* de Adso y en la misión confiada por Abbon al abad Richard. Había en esto, además de mucha humanidad, una insigne prudencia canónica, pues la Iglesia no tenía interés en ver desmentido por los hechos un texto revelado. Para las mentes superiores e incluso para las mentes simplemente lúcidas, el valor del Apocalipsis seguía estando fuera de toda posible discusión, pero era un valor incorporal en cierto modo, una especie de calendario perpetuo de esas grandes ansiedades del alma, de ese miedo al Juicio sin el cual la fe cristiana pierde una poesía formidable y también una amenaza de gran eficacia. Parece, pues, que esta doctrina del aplazamiento *sine die,* que comienza en el segundo tercio del siglo x, dio sus frutos.

De todos modos, quedan huellas singulares en la condición de las almas, y la herejía de Lieutard, a la que hemos aludido, es una de ellas entre otras muchas. Esa especie de desesperación religiosa, acompañada de la

negativa a pagar el diezmo, ese crucifijo pisoteado, es propio de un hombre que no puede ya con tanto sufrimiento y que no espera ya nada del destino. ¿No será también que algún vago sentimiento milenarista agitaba los comienzos de ese purismo evangélico, la doctrina de los cátaros? La obsesión de «la noche del mundo», de «la gran noche» penetra en todos los reformadores religiosos —hasta en esos poderosos organizadores de una civilización en los desiertos del Oeste, en los Estados Unidos, los «Santos de los Días Postreros».

Para intentar definir y clasificar con claridad estos datos huidizos, conviene quizá recordar, como sugeríamos en nuestra introducción, que una época, que una sociedad no está hecha de una pieza, que la forman varios estratos de humanidad, o, si se quiere, una especie de geología moral. En el nivel más antiguo, encontramos el hombre de la prehistoria, siempre presente y siempre oculto, a veces bruscamente revelado por las convulsiones de la época —el carnicero de carne humana que desentierra por la noche los cadáveres de los cementerios para venderlos en el mercado. Y en las regiones más pacíficas, más misteriosas, pero pertenecientes también a las lejanías del pasado, los fieles de los antiguos cultos seculares que no mueren jamás y que conservan casi hasta nuestros días las tradiciones fol-

klóricas, la religión de los árboles, de las fuentes y de las piedras. Más arriba, tenemos las zonas medias de la cristiandad, ricas en valores afectivos y en poderosos instintos de masas, los fieles espantados por los prodigios, enloquecidos por los sermones, arrastrados por la oleada de las creencias colectivas, esas multitudes movidas profundamente por la revelación de las cosas secretas que están en las Escrituras y a las que siempre asombrará con su falsa certidumbre, la conjunción de los números. Su idea de la naturaleza es todavía una idea animista y dramática, más cerca de la vieja Biblia judía que de los Evangelios. Mezclados con estas multitudes, descreídos esporádicos, pero furibundos, y seguramente más numerosos de lo que se piensa, hasta en las clases altas, como aquel Aimon, conde de Sens, al que llamaban rey de los judíos porque los amaba, mientras que profería los más groseros dicterios contra los sacerdotes y hasta contra los prelados. Por último, hay las fuerzas orgánicas, las que mantienen, las que construyen: participan muy escasamente de los errores de las masas y, ya en esa época, se encuentran en ellas no sólo lo que se llama espíritus claros, sino algunas inteligencias elevadas y luminosas. Tienen el justo sentido del valor absoluto, es decir, metafísico, de algunos artículos de fe, pero también de su carácter relativo en

la dirección de los asuntos humanos. Acaso la historia no es más que una serie de intercambios y de acomodamientos entre esas diversas estratificaciones, con los fenómenos de ruptura que ponen al descubierto los secretos de las profundidades. Así interpreto yo el año mil. No podemos afirmar absolutamente que en él se produjera la agitación de los terrores colectivos que comprobamos treinta años antes y que no volvemos a encontrar después, pero esto no nos sorprende. En todo caso, el esfuerzo realizado para organizar Occidente en esta época se desarrolló ciertamente, en otras regiones humanas muy diferentes de aquellas en que hubiera podido actuar esa psicología atormentada.

Capítulo 2
Construcción de Occidente

Occidente, tal como lo he definido, es decir, los pueblos que miran al Atlántico, de los cuales España y Francia miran también al Mediterráneo, presenta a finales del siglo X y a principios del XI cierto número de aspectos, algunos de los cuales corresponden al mundo carolingio mientras que otros anuncian y preparan el mundo románico. Todo período histórico e incluso cada momento de la historia está constituido por un encuentro del pasado con el porvenir, y es acaso la medida de la dosificación lo que define eso que llamamos presente. El «presente» del año mil ofrece a la vez formas muy antiguas y formas llamadas a un amplio desarrollo futuro, fenómenos de estructura que renuevan la vida histórica y fenómenos de disolución que hacen desaparecer

el pasado. Pero, al emplear estos términos —fenómenos de estructura, construcción de Occidente—, no subentiendo una voluntad sistemática, un plan de conjunto. Si el hombre tiene probabilidad de actuar sobre ellos y de modificar su curso, es por una especie de acuerdo muy sutil, muy matizado, con los acontecimientos. Las obras de puro espíritu, metidas a la fuerza en la materia movediza del tiempo, rara vez son duraderas, porque tienen muy poco en cuenta la vida. El año mil nos ofrece un significativo ejemplo de esto en el intento de monarquía universal debido a Otón III y a Gerberto.

Para el futuro del mundo y, especialmente, para los destinos del mundo románico, es un hecho esencial el retroceso del Islam y la declinación del Califato de Córdoba a finales del siglo x. La cristiandad, asediada por los infieles, invadida por los bárbaros, comienza a recuperar en este lado la ventaja, lo mismo que en Oriente, donde los príncipes Bagratidas proceden a la reconquista de Armenia, a la vez que en las marcas de la Europa central, donde los húngaros, que, en pleno siglo x, venían a incendiar los monasterios de la Galia, son dirigidos contra los pueblos de la estepa por la fundación de la monarquía apostólica en el año mil y se convierten en defensores de la Europa cristiana. El retroceso, el cambio de frente y la estabilización de los bárbaros

—iniciada por Carlos el Simple con la cesión de los condados marítimos del bajo Sena a un jefe de los piratas normandos— inauguran la Edad Media propiamente dicha, como las invasiones germánicas inauguran la alta Edad Media. Nunca se insistirá demasiado en estos fenómenos exactamente inversos. En el Norte, los pueblos del mar están, sin duda, en pleno auge de la gran expansión vikinga, pero por su conversión, acaban de entrar o están entrando en la comunidad cristiana. Los segundones de Normandía, ladrones de caballos, irán a fundar un reino en la Italia del Sur y en Sicilia; el duque Guillermo será el conquistador de Inglaterra después del vikingo Canuto, y hasta mediados del siglo XIV los piratas de Gotland irán a espumar las ciudades de la Hansa. Pero las grandes fundaciones políticas de los normandos, establecidas en los mismos solares que las de Occidente y la más importante de las cuales, que todavía dura, dio por resultado dominar o someter a los germanos continentales instalados en Inglaterra, no tienen ya el carácter de incursión y de saqueo: tienden a la posesión, a la estabilidad, a la constitución de un orden. Y también acaban en una organización estable, a finales del siglo X, sobre los escombros del Imperio carolingio, dos nuevas potencias: el Sacro Imperio Romano Germánico, que subsistirá hasta 1804, y la mo-

narquía de los Capetos, que no terminará hasta la Revolución.

Tenemos, pues, motivos para decir que la región cronológica del año mil y el mismo año mil son un gran momento de la historia humana. Antes de estudiar sus principales episodios, es indispensable examinar rápidamente las condiciones de la vida y los datos generales en los que se desenvuelve la actividad histórica.

1

El paisaje histórico del año 1000 es todavía un paisaje forestal, como en el siglo X, en el que la gran selva europea cubre una parte considerable de Europa, los dos tercios de la Galia y de Inglaterra, Irlanda, los Países Bajos, el centro de Alemania. No es tan seguro que ocurriera lo mismo en cuanto a la España del Nordeste, si es cierto, como cree Puig i Cadafalch, que la precocidad de la construcción de las bóvedas de piedra en Cataluña se explica, en parte al menos, por la abundancia de estos materiales y por la escasez de bosques, mientras que la «zona de la carpintería», inmensa en el siglo X, presenta numerosas iglesias techadas de madera por la razón justamente inversa. Se puede discutir este punto de vista, pero sin rechazarle por completo. Es

verdad que la Italia del Norte, de donde partían para trabajar lejos equipos de albañiles reputados por su habilidad, nos ofrece el mismo fenómeno, y, por otra parte, sabemos que también Italia era país de bosques. Lo mismo Escandinavia, sobre todo Noruega, donde la construcción de iglesias íntegramente de madera sobrevivió a la penetración romana —como en las regiones del este y del sureste europeos, por ejemplo, en Polonia, en Galicia y en la parte central de Transilvania, el macizo del Bihor, donde la madera constituye el material de las iglesias rurales, en plena edad barroca.

El período de la disolución del imperio de Carlomagno recuerda a este respecto los tiempos merovingios. En esta Europa de los bosques hubo acaso una «civilización de la madera» análoga a otra de la que se encuentran no solamente vestigios, sino ejemplos todavía vivos en las regiones remotas de los Cárpatos. Strzygowski, recogiendo ciertas ideas de Courajod, ha querido ver en lo que yo llamo la «civlización de la madera» el origen mismo de las grandes culturas medievales. Esto es un error, pues precisamente por un retorno a la piedra, a los materiales duraderos, comienza a definirse, en la segunda mitad del siglo X, como veremos más adelante, una nueva expresión de la vida, un nuevo arte de pensar la forma,

el hombre y el mundo. Esta nueva forma va acompañada, un poco más tarde, de la lucha contra la selva, que, con la roturación y el desecamiento de tierras, fue una de las grandes tareas del siglo XI. Es la conquista de la tierra para el trigo, tan intensa en el siglo XI.

El estatuto de la propiedad agraria está todavía definido, en la mayor parte de los casos, por el gran latifundio carolingio. Este repliegue de la propiedad agraria es uno de los caracteres fundamentales de los últimos tiempos de la Edad Media: tiene por consecuencia la desaparición, no total, pero casi completa, de la economía de trueque. Se vive de la tierra, de sus recursos, y son también las industrias de la tierra las que proveen a las necesidades de una técnica elemental y de una vida sin refinamientos. Cuando leemos en los textos carolingios la descripción de las grandes comunidades monásticas, confirmada por un documento como el proyecto de plano para Saint-Gall, con los talleres y las oficinas donde trabajan los obreros monjes, tenemos ejemplos patentes de un género de vida que se prolongó por lo menos hasta el año 1000 y que no era exclusivo de los monasterios. Pero es notable que la pequeña propiedad se mantuviera a orillas del Atlántico y del Mediterráneo, en la antigua Neustria, en Aquitania, en Provenza, sin que se pueda

alegar, para explicar el hecho, una razón tomada de la historia de las civilizaciones anteriores. A lo sumo, podemos permitirnos observar que, en lo que se refiere a la Galia, es en el centro, en el norte y en el nordeste donde la frecuencia de los grandes dominios del régimen señorial es más acusada, mientras que la propiedad queda dividida a orillas del mar. Pero el hecho no varía en nada la condición del campesino. Ya no hay o casi no hay labradores propietarios libres. Los derechos señoriales que pesan sobre el hombre de la tierra son aplastantes. En la Francia de mediados del siglo x se creería que acababa de producirse una conquista: de una conquista se trataba en efecto, la del suelo, la de los bienes, la del hombre mismo, por los antiguos altos funcionarios imperiales, convertidos en poseedores hereditarios del oficio y del beneficio, sin el freno de un poder regulador. Tal es el caos de la Edad Media germánica, en la disolución de un imperio, con las terribles consecuencias de una rapacidad que, para hartarse de beneficios inmediatos, seca la fuente de sus bienes; por ejemplo, la multiplicidad de los peajes y otras gabelas que esquilman al comercio en los caminos, en los puentes y en los puertos. Richer y Flodoard nos informan, por otra parte, sobre los campos asolados por las campañas, las invasiones y las guerras, y Raúl Gabler

sobre las hambres: cuarenta y ocho años de miseria entre 970 y 1040; las más terribles, las del año 1000 y las del 1033, fueron para el género humano, según nuestro cronista, una amenaza de muerte. Sobre los hombres agotados se abate la epidemia como un fuego celestial —*ignis sacer*—. Lo extraño es que, en estas condiciones, no fueran más numerosos y más violentos los movimientos sociales. He hablado del herético Lieutard, que se negaba a pagar el diezmo y pisoteaba el crucifijo. Pero no parece que un año antes (997), en la insurrección de los campesinos de Normandía, interviniera ninguna clase de sentimiento religioso.

He aquí un aspecto del cuadro. No está ensombrecido por la imaginación de un milenarista delirante o de un historiador romántico. Richer, por ejemplo, testigo de los últimos años del siglo X en la Galia, es una cabeza bien firme, y no un campesino deslumbrado, abierto a toda credulidad. Hombre de buena familia, hijo de un consejero de Luis IV y, sobre todo, discípulo de Gerberto, es nuestra mejor fuente para la historia de la revolución de 987, que, en la persona de Hugo Capeto, sustituyó a los carolingios por los robertianos. No hay por qué poner en duda lo que nos dice, no de toda la condición humana, pero sí del estado del campo hasta 998, fecha en la

que se detiene su *Historia.* En otro tono, con menos color, confirma en gran medida lo que nos dice Glaber sore el mismo tema [1].

Pero, por otra parte, la verdad es que no hubo continuidad ni universalidad en la miseria del mundo en esa época. Pfister combate la idea de que Francia, bajo Roberto el Piadoso, estuviera abrumada por las calamidades y critica severamente la falta de método en Glaber, su credulidad, la manera de dar crédito a todos los rumores sin comprobarlos [2]. Le reprocha especialmente haber situado mal sus descripciones de las grandes hambres, la de 1002-1003 y, unas páginas más adelante, la de 1033. A juicio del sabio historiador, todo esto adolece de falta de precisión. Pero, en todo caso, los hechos ahí están. Cierto que hay que tener también en cuenta la relativa prosperidad de las ciudades. Glaber, sospechoso en cuanto a la situación del campo, vuelve a ser una fuente digna de crédito cuando hace el elogio de algunas ciudades: «Orleáns es célebre por su belleza, por la afluencia de habitantes, por la fertilidad de su suelo, por la hermosura de su río, que facilita los riegos.» A mi juicio, estos diversos textos no son contradictorios. Es posible, y lamentable, que se pase hambre en una ciudad bien construida, bien situada, rica y populosa, rodeada de un terreno fértil. Y es verdad que Bernardo de Hersfeld pondera la pros-

peridad de Francia en esta época: «Entre todas las tierras, la Galia es más fértil por la abundancia de sus productos; es, además, ávida de artes liberales y observa puntualmente la disciplina monástica.[3]» Esto es poco, pero lo suficiente para darnos a entender que en este país tan duramente castigado por indudables calamidades había recursos más abundantes que en otros países y que le permitieron resistir.

Por otra parte, ya en esta época —el reinado de Roberto— tiende a precisarse el carácter urbano de la monarquía de los Capetos. Que sus príncipes fueron señores de grandes latifundios, cazadores y guerreros, continuando así una tradición secular, es cosa apenas discutible, pero se apoyaban también en las buenas ciudades. Ciudades que no eran de ayer. En esto sobre todo se distingue la mayor parte de Occidente, y más aún la Galia, de la Europa Central, excepto la parte del Rin, cuyas riberas estaban pobladas de colonias romanas. En Germania, Carlomagno y sus sucesores inmediatos tuvieron que hacerlo todo. En la Galia, a pesar del empobrecimiento y la decadencia de las ciudades bajo los merovingios y bajo los carolingios, aquellas colonias permanecían en pie sobre sus antiguos cimientos y eran muy numerosas no sólo en el dominio propiamente dicho, sino en los grandes estados feudales: en el sur y en el

suroeste, Arles, Marsella, Toulouse, Burdeos, Saintes, Poitiers; en el norte, Boulogne, Noyon, Soissons, Laon, la acrópolis de los últimos carolingios, Reims; en la región media, las grandes ciudades normandas y las ciudades del Sena; en Borgoña, Langres encaramada en su montaña, ciudad desde los tiempos más remotos, Auxerre, Dijon, todavía circunscrito a los límites del *castrum*, Autum la romana y, acá y allá, otros muchos centros, entre los cuales hay que reanudar la red de la actividad francesa. Su papel es triple: son plazas de armas, puntos de apoyo militares, lugares de refugio; son también metrópolis religiosas, cuando son sede de un obispado o, como Dijon, de una gran abadía; son, finalmente, mercados. Seguramente, en una época en que la economía de intercambios es todavía tan débil, el círculo de las transacciones urbanas es muy limitado. La actividad sería como la de nuestras pequeñas ciudades y nuestros pueblos de hoy, mercados agrícolas de regiones mínimas, tan característicos de un aspecto de la vida francesa. Pero, aunque el régimen patrimonial pesó durante mucho tiempo sobre su desarrollo, no dejaban de estar pobladas, por escasamente que fuera, de núcleos de densidad humana, de concentraciones de hombres. Hay un hecho esencial para la civilización: allí donde el hombre está disperso, separado de sus

semejantes por la soledad o formando sólo pequeños grupos, muy débilmente irrigados por aportaciones nuevas, la civilización se encuentra en regresión.

Es lástima que no tengamos todavía sobre las ciudades del año 1000 algo análogo a los excelentes estudios de Lot sobre las ciudades merovingias y de Pirenne sobre las ciudades a partir del siglo XI. Corremos el riesgo de exagerar o de atenuar la importancia de los textos, según el movimiento de nuestro pensamiento. Pero la arqueología no nos es inútil, pues nos muestra el número y el interés de las fundaciones de nuestros reyes en las ciudades. Hay algo impresionante hasta en el más seco resumen de las que se deben a Roberto el Piadoso, de las que citaremos sólo unos ejemplos: En Orleáns, su patria, su ciudad predilecta, *regia urbis, regum Francorum principalis sedes regia*, fundó Saint-Aignan, dos iglesias dedicadas a Nuestra Señora y, no lejos de ellas, la gran prisión de Estado, donde estuvo encerrado Carlos, duque de la Baja Lorena; en París, cuyo condado fue la primera base de la fortuna histórica de los robertianos, un palacio considerable, *palatium insigne*, con una capilla dedicada a San Nicolás, y las dos iglesias de Saint-Germain-des-Prés y de Saint-Germain-l'Auxerrois; en Etampes, otro palacio y la abadía de Notre-Dame; en Melun, la abadía de

Notre-Dame y otra iglesia; en Senlis, los monasterios de Saint-Pierre y de Saint-Rieul; en Autun, Saint-Cassien [4]. Todavía se podría alargar esta lista, pero estos ejemplos bastan para probar no sólo que las ciudades contaban, sino que eran elegidas para fundaciones civiles y religiosas muy importantes que suponen una población y una actividad [5].

Verdad es que estas mismas fundaciones, que se escalonan en todo un reinado, no aclaran la cuestión de saber que el año 1000 y sus vecindades cronológicas inmediatas constituyen uno de esos nudos, una de esas protuberancias a que hemos aludido. Volveremos sobre este punto cuando estudiemos la historia de la arquitectura, en el momento preciso de su desarrollo. En lo que se refiere al «renacimiento» de las ciudades y al despertar económico, tomemos como guía a Pirenne, pues en este punto no encontraremos otro mejor: «La famosa leyenda de los terrores del año 1000 no dejará de tener un significado simbólico. Es, desde luego, falso que los hombres esperaran el fin del mundo en el año 1000, pero el siglo que empieza en esta fecha se caracteriza, contrariamente al que le precede, por un renacimiento de actividad tan acentuado que podría interpretarse como el despertar de una sociedad oprimida durante mucho tiempo por una angustiosa pesadi-

lla.» Esta frase puede servir de modelo a todos los historiadores que se sientan tentados a apresurar sus conclusiones. Suscita, sin embargo, algunas observaciones. No es falso, como hemos visto, que ciertos grupos esperaran el fin del mundo para el año 1000, pero es exacto que la Iglesia refrenó aquellos terrores y es verosímil que las clases ilustradas no los sintieran. No obstante, las cosas ocurren como si hubiera habido «opresión», «angustia», y después «despertar». De aquí una oposición flagrante entre las dos vertientes del año 1000. Pero sería poco histórico no tener en cuenta las fuerzas que, antes de esta fecha, a finales del siglo X, contribuyen a la construcción de Occidente y de las cuales nos ofrece interesantes ejemplos la vida de la Iglesia.

2

Por el discurso de Arnulfo en el Concilio de Saint-Basle hemos visto cuán dividida parecía la cristiandad a los contemporáneos, y debemos apresurarnos a decir que lo estaba en realidad. No solamente la Iglesia griega tenía su vida aparte, su ortodoxia, su papel político distinto, sino que la autoridad de Roma, debilitada por los prolongados escándalos de los papas de Tusculum, era discutida y combatida en otros lugares independientes de los medios mozárabes de

España. Entre la vieja cristiandad céltica de Irlanda y la Iglesia «romana» de Inglaterra, subsistían no solamente divergencias sobre puntos de dogma y de liturgia, sino una oposición sorda y profunda en cuanto a las costumbres, el estado de espíritu, las tradiciones de los estamentos. En Francia, los debates de Saint-Basle nos dan idea de las dilatadas amarguras acumuladas contra el papado. Hasta más tarde no registramos la herejía de los cátaros, sobre todo en el momento en que, por primera vez en nuestra historia, es requerido el brazo secular contra los canónigos de Sainte-Croix de Orleáns, pero ofrece pocas dudas que fermentó antes del año 1000. Por último, en el interior mismo del cuerpo eclesiástico, indiscutiblemente unido en materia de fe, había profundas divergencias de espíritu entre los regulares y los seculares, entre los frailes y los obispos. Unos y otros son feudales, y pueden chocar sus intereses temporales: de aquí las luchas a mano armada entre la gente del obispado y la gente de la abadía, deseosos de sustraerse a la jurisdicción ordinaria. Más aún, un concepto completamente opuesto de los deberes de la vida cristiana.

La reforma monástica del siglo x, empresa impulsada por Cluny, es sin duda alguna una obra importante que los historiadores hicieron bien en valorar, pero no es más

que un episodio, de mayor alcance que los demás, en una serie de crisis más o menos largas, más o menos violentas, que se producen en la vida de los monasterios durante la Edad Media. Puede decirse que, en el transcurso de este período, la institución monástica se deshace y se rehace continuamente. La reforma es parte integrante del sistema: por ella se recupera y se mantiene. Tómese un monasterio de Italia del siglo x —Bobbio, Farfa—, o un monasterio de las Galias —Saint-Bénigne, Saint-Denis, Tontiérender—, se va de la extrema relajación de la regla a la extrema severidad de su enderezamiento. La reforma cluniacense del siglo x corresponde a la reforma benedictina bajo Carlomagno. Si hemos de creer a Bernardo de Ehersfeld, antes citado, logró imponer en la Galia la estricta observancia de la disciplina monástica.

La dirigía un hombre singular, San Odilón. Para comprenderle es necesario quitarle con cuidado las vendas en que le ha envuelto la hagiografía [6]. Sucedió a San Mayeul, nacido en la diócesis de Riez hacia el año 906, abad de Cluny en 948 y muerto en 994 después de reformar la abadía de Saint-Denis a ruego de Hugo Capeto. Odilón era originario de Auvernia, donde nació en 962. Elegido al morir San Mayeul, fue, como él, durante su larga vida (que termina en 1049), un hombre de alta política, y has-

ta puede decirse que un hombre de Estado no sólo por sus relaciones con todos los soberanos de su tiempo, sino por la parte que tomó en lo que llamamos la construcción de Occidente, especialmente por sus relaciones con los reyes de Navarra, Sancho y García. Con San Odilón toma cuerpo la gran obra cluniacense de organización de la España cristiana por la introducción del monarquismo occidental en el medio mozárabe. Después vendrá la preparación de los caminos, jalonados de iglesias, que conducen a la lejana peregrinación de Galicia, a Compostela. Sin Cluny, acaso España hubiera conservado por más tiempo y más fuertemente su tonalidad africana. No es, pues, un oscuro episodio de los anales monásticos la misión del monje Paterno, enviado a Cluny por Sancho el Grande y encargado, a su vuelta, de establecer la regla en el monasterio de San Juan de la Peña. Es uno de los hechos considerables que nos permiten apreciar la actividad europea de San Odilón, como sus relaciones con Esteban de Hungría, con Casimiro I de Polonia, con el emperador Enrique II: asistió a la consagración de éste en 1014. En la misma Francia, llevaba él la obra de la reforma con intrepidez y habilidad incansables no sólo en Saint-Denis, sino en Paray-le Monial, cedido a Cluny por el conde de Châlon en 999; en Saint-Flour, en Thiers,

en Saint-Sauveur de Nevers, en Charlieu, en Nantua, por citar sólo algunos ejemplos.

Era uno de esos hombres de pequeña estatura, de apariencia enclenque, pero de inquebrantable fuerza y con alma de hierro. Y no es que fuera insensible: todos coinciden en ver en él un «nervioso», en todos los sentidos de la palabra, y hasta un corazón rebosante de misericordia, si hemos de creer estas bellas palabras: «Si me he de condenar, prefiero condenarme por mi misericordia a condenarme por mi severidad.» Pero ha nacido para las grandes capitanías, aspira imperiosamente a un poder omnímodo. Las lágrimas suavizan a veces la ardiente vivacidad de su mirada. Pero este cristiano es ante todo un jefe. En este período que cuenta en las monarquías tantas altas figuras —los Abbon, los Guillermo, los Gauzlin, los Morard—, el abad de Cluny es en el año 1000 la más enérgica, la que emprende una obra apostólica que interesa de la manera más directa y más eficaz a la nueva estructura de Europa, al paso del mundo carolingio al mundo románico.

La obra de su auxiliar, Guillermo de Volpiano, abad de Saint-Bénigne de Dijon, obedece a los mismos principios y es también de un alcance europeo [7]. Es un italiano que se rodea de numerosos compatriotas y que acaso acudió a un equipo lombardo para reconstruir su iglesia y la bella rotonda

adosada a su cabecera. Su actividad se reconoce sobre todo en Lombardía, donde introdujo la reforma en Saint-Ouen de Rouen, en Fécamp, en el Mont-Saint-Michel, pero esta reforma se extendió también a Lorena y a Italia, en San Ambrosio de Milán, en San Apolinar de Rávena, en la abadía de Fructuaria. El hombre es extraño, de una dureza que da miedo, con un fasto de austeridad y trazas vanidosamente humildes que chocaban a algunos de sus contemporáneos. Este santo inflexible no les pasaba la menor cosa a sus frailes. Por eso le llamaban Guillermo *Supra regla.* Glaber, que no es sospechoso de mala voluntad en su *Vita Guillelmi,* nos pinta en pocas palabras la vida de sus compañeros en Saint-Bénigne: *mortificatio carnis et abjectio corporis ac vilitas vestium, ciborumque extremitas vel parcimonia.* Algunos huían, extenuados por las privaciones, vestidos de harapos, aterrorizados por la brutalidad del superior. ¿Sería necesario este tratamiento tan duro para dominar a los soberbios y a los rebeldes? Pero el fraile Hermangaud, que huyó por los caminos para ir a pedir consuelo y protección a Fulberto, obispo de Chartres y antiguo discípulo y amigo de Gerberto, nos parece sobre todo un pobre hombre aterrorizado y que no puede más. Sería un error tener en cuenta sólo detalles como éstos para pintar la re-

forma cluniacense, y hay que pensar en la efervescencia que, con crisis periódicas, agitaba a los monjes de Occidente.

La reforma cluniacense se hizo contra la indisciplina, pero también contra las curiosidades de la inteligencia, puede decirse que contra la vida del espíritu. Durante el siglo X y la mayor parte del XI, son execrados los autores antiguos. San Odilón ve en sueños un jarrón admirable del que salen culebras: es la poesía antigua. Saint-Mayeul, en su juventud en la escuela episcopal de Lyon, leyó a los filósofos de la antigüedad, las «mentiras de Virgilio». Con conocimiento de causa, las desterró de Cluny. Mutila los manuscritos cortando, para destruirlos, los pasajes profanos. Si los terrores del año 1000 son más o menos una leyenda, Pfister nos advierte que debemos renunciar a la de los monjes pasándose las noches copiando a los autores antiguos y salvándolos así para la posteridad: «Los únicos escritos que copian son los de los Padres. En los siglos X y XI, los autores antiguos no tuvieron peores enemigos que los frailes, sobre todo los que habían pasado por la reforma de Cluny.[8]» Por lo demás, este odio no es exclusivo de los cluniacenses. Hay que oír, en Saint-Basle, al legado del Papa, a quien reprocharán que ignorara a Juan XVI, contestar que Platón, Terencio y demás ganado de filósofos son como ma-

gos, hábiles para robar, para lanzarse a las aguas, para trepar. Este singular intercambio de puntos de vista nos sirve al menos para comprobar que en la Iglesia existen a este respecto varias corrientes, y que no todos consideran a los autores de la antigüedad como ganado, como magos satánicos o como culebras saliendo de un hermoso vaso, y, en general, según palabras del propio San Odilón, como seres ponzoñosos.

Es decir, que, considerando solamente el conjunto de la vida monástica y, en sus grandes líneas, el movimiento cluniacense, podríamos creer en una regresión respecto a la cultura carolingia y hasta en una reacción sistemática contra ella. Añadiremos que el Cluny del año 1000, el Cluny de San Odilón, no es el Cluny de San Hugo, y menos aún el de Pedro el Venerable, esa alma exquisita, tan rica en matices, una de las figuras más respetables, más profundamente simpáticas del siglo XII. Llegará un tiempo en que, en la gran basílica donde Urbano II consagró el altar mayor en 1088, los frailes harán esculpir las figuras de las artes liberales y las notas del canto llano en los capiteles del santuario. Entonces nacerá un lujo admirable de imágenes, de ornamentos, de representaciones vivas en la piedra de las iglesias de Borgoña, reconciliadas con la antigüedad por las proporciones, las masas y la decoración arquitectónica. Aquí

serán honradas las letras y la música. Pero entonces aparecerá otro reformador que, ateniéndose al ritmo de la institución monástica, se elevará violento contra esos vanos lujos del espíritu. San Bernardo y los frailes de Cîteaux volverán la Iglesia a la severidad más escueta, al purismo del renunciamiento cristiano.

No es que en las cercanías del año 1000 no existan islotes monásticos donde se conserva el respeto a las buenas letras. Abbon de Fleury, al que hemos visto luchar contra la ola de terror milenarista de 970 en Lorena, padecía las limitaciones y la insuficiencia de la enseñanza en la escuela de su minasterio, donde se contentaban con las dos primeras artes del *trivium,* la gramática y la dialéctica, y la primera parte del *quadrivium,* la aritmética. Se fue a París y a Reims a pedir a maestros famosos, acaso al propio Gerberto, el complemento necesario. Seguramente fue allí donde aprendió a conocer a los poetas latinos, a los que a veces cita en sus cartas, y donde adquirió esa elegancia de latinidad que le hizo célebre y nociones de astronomía, que consignó en un tratado, y aquella práctica del ábaco y de las nueve cifras árabes que le inspiró este verso inocente donde juega con complacencia la homofonía:

Hic abbas abaci doctor dat se Abbo quieti[9].

El abad Abbon, doctor en ábaco, es así señalado como un discípulo de Gerberto, que, bajo la influencia de la cultura árabe de España, había renovado estos estudios. Esta gran figura, de la que nos ocuparemos luego más detenidamente, conduce naturalmente nuestro pensamiento a aquel medio catalán del que fue huésped en su juventud y que tiene en el siglo x una notable vitalidad. Los monjes que construyeron las primeras iglesias abovedadas de Occidente, Santa Cecilia de Monserrat, Santa María de Amer, San Esteban de Banyoles, San Martín del Canigou, demostraron también dotes para las grandes capitanías y los ardores del espíritu.

Conocido es el considerable papel que desempeñó aquella vieja marca carolingia fundada por Carlomagno y a cargo, en un principio, de condes beneficiarios, funcionarios imperiales que, como en el resto de Occidente, aprovecharon la decadencia y luego el hundimiento del imperio para erigirse en condes hereditarios y adquirir poco a poco una completa independencia, hasta negarse a rendir homenaje a Luis V. El condado de Barcelona permanecerá más de cuatro siglos en la casa del fundador de la dinastía, Wifredo el Velloso, primero entre los cuatro condes de la región, sus pares, el conde de Besalú, el conde de Cerdaña, por ejemplo. En el año 1000, Cataluña sale

de una terrible tempestad, una de las últimas campañas victoriosas de Al-Mansur. La toma de Barcelona y la conquista de gran parte de la tierra catalana no habían puesto fin a la brillante civilización monástica y feudal que conocemos por los excelentes trabajos de Nicolau d'Olwer; ni siquiera la habían afectado gravemente. Antes y después de esta fecha, tenemos noticia de la actividad que reinaba en las abadías de las montañas, y en tiempos de Gerberto, de los excelentes amigos que permanecieron adictos a su persona durante su vida y a su memoria después de su muerte. En un documento firmado por Ermengol I, conde de Urgel, hijo de su primer patrón, Borrel II, conde de Barcelona, se le llama (1004), conservándole su nombre del siglo, *Gloriosum sapientissimunque papam Gerbertum.* Por su inapreciable correspondencia conocemos a uno de sus files, Miro Bonfill, obispo de Gerona y conde de Besalú, primo de Borrell. En el año 984, Gerberto le pide un libro sobre la multiplicación y sobre la división de los números. En la misma época se dirige a Llobet, archidiácono de Barcelona (975-992) pidiéndole un tratado de astrología traducido del árabe, que le sirvió para componer su propio tratado, tratado del astrolabio. Basta con estos hechos para demostrar la importancia de los intercambios intelectuales de los que Cata-

luña pudo ser intermediaria, a finales del siglo x, entre la ciencia musulmana y Occidente, y habremos de volver sobre esto al estudiar la fuerte personalidad de Gerberto. Pero hemos de evocarlos ahora mismo para formarnos una idea completa del pensamiento y de la cultura monásticas, en cuya historia se omite generalmente este punto [10].

Mas tenemos otros indicios, numerosos, convincentes. La enseñanza que se daba en Ripoll, de la que dan testimonio los manuscritos 46 y 74 de la Biblioteca de Barcelona, era mucho más completa que la de Saint-Benoît-sur-Loire en tiempos de Abbon, puesto que comprendía el ciclo íntegro de las siete artes liberales. Nicolau d'Olwer destaca justamente la importancia de los glosarios virgilianos y de los comentarios de Virgilio existentes en la Biblioteca de Ripoll [11]. Qué lejos estamos aquí de San Mayeul y de San Odilón, de los vasos que vomitan culebras, de los autores ponzoñosos. Nos encontramos no en la noche que sucede al breve «renacimiento» carolingio, sino en el alba del mundo románico. Fue en las abadías de las montañas donde por primera vez se puso sobre las nervaduras la bóveda románica y donde comienza a definirse la cultura románica no sólo manteniendo una tradición, sino creando una literatura muy viva y refinada hasta la suma singularidad.

Esos abades latinistas, aparentemente perdidos en sus paisajes rocosos, son, en efecto, unos literatos preciosistas. Se podía esperar que nos dejaran algunas bellas y rugosas vidas de santos, una hagiografía épica rústicamente tallada: nada de eso, son los más delicados enamorados de vocablos y hacen gran uso de los glosarios para descubrir en ellos bonitas palabras difíciles. En suma, literatos de cenáculo. Tales fueron Césari, o Cesario, abad de Monserrat y seudo arzobispo de Tarragona, esa especie de abad Tigrano del siglo X. Nicolau d'Olwer cita una de sus cartas a Juan XIII en 970: se habla en ella de rosas, de palmas, de esplendor sideral, de luminarias de la virtud, de los lazos de la dulzura, del trono del éter [12]. Cabe preguntarse si no habrá en esto alguna influencia o algún eco del lirismo árabe contemporáneo —lo que no disminuiría en nada, muy al contrario, el interés de esta extraña literatura—. En realidad se trata de una manera característica de ciertos virtuosos que hicieron escuela. Algunos de ellos llegan a parecer helenizantes, pero de una especie muy singular: en sus léxicos eligen las palabras de origen griego, o más bien en prisciano, esa fuente del primer humanismo medieval, y en las glosas. Así se explica la forma de dos importantes actos de consagración, los de Cuxa (947) y de Ripoll (977), debidos am-

bos a la pluma excesivamente erudita de Miró Bomfill. Este gusto enteramente artificial por el griego lo atestigua también un tal Pedro, subdiácono, que en 1010 firma en griego, pero nos advierte con honradez que ignora esta lengua: *Petrus* δπoὺιαxονος *scripsit, quamvis incultus graeco sermone* [13]. Entre 989 y 1009, sabemos de un juez de Barcelona que se llamaba Oruç el Griego. ¿Sobrenombre debido a sus conocimientos o a sus viajes? Lo ignoramos.

Se trata, desde luego, de datos ligeros. Pero no son desdeñables. Acaban de perfilar la pintura de un medio que, en muchos aspectos, se distingue profundamente del medio monástico cluniacense y se anticipa, preparándolo, al próximo desarrollo de la cultura románica. La vida monástica presenta profundas diferencias en sus tradiciones, en su espíritu, según que se la estudie en las comunidades de Irlanda, en el continente a través de la reforma cluniacense o, por último, en los condados de la *Marca Hispanica,* donde se habían definido ya algunas formas muy importantes para el porvenir de la civilización románica y donde los abades de las montañas seguían —con simpáticos excesos de verbalismo literario— vías tan opuestas a la destrucción cluniacense. Pero ¿había muerto la gran civilización monástica de los carolingios? Parece, por el contrario, que la restauración

del imperio por Otón el Grande le insufló nuevas fuerzas. Para los otonianos, como para Carlomagno, el imperio no es solamente una estructura política: es un intento de despertar del pasado y del espíritu romanos. Este movimiento llega a su ápice bajo Otón III, en el año 1000, pero es anterior a esta fecha en algunos medios como San Gall y Reichenau y en conventos de mujeres como Gandersheim y Quedlimbourg, que tenían de abadesas a princesas imperiales. En Gandersheim comenzó la monja Hroswitha su epopeya *De gestis Ottonis I imperatoris* (962) y escribió también comedias latinas más o menos inspiradas en Terencio —el nombre de Terencio aparece a menudo en esta época, con el nombre de Virgilio, como el de un temible príncipe de los magos, y, sin embargo, fue leído y entendido, en un convento de Germania por una mujer inteligente, escritora de talento ella también [14]—. Seguramente este teatro de convento no deja de tener analogía con nuestras tragedias de colegio. Pero hay algo más: Hroswitha conoce la vida, el mundo, el amor, hasta en los desórdenes y en los extravíos de la sensualidad. En Gandersheim se hacía también política, en relación con un litigio famoso. En resumen, tenemos aquí unos medios muy vivos que las *Consuetidines* de Cluny no llegaron a sumir en la monotonía de la observancia

estricta. Bien podemos decir con Pirenne que Carlomagno dejó una huella profunda, pero en Alemania, pues Occidente se busca y se construye con otras fórmulas, intenta otras experiencias. Un abad como Bernward es un abad carolingio, y sus iglesias en Hildesheim son rigurosamente carolingias.

Cometeríamos un error estableciendo una demarcación infranqueable entre los regulares y los seculares, o al menos entre los abades y los obispos. Puede un gran abad llegar al episcopado. El arzobispo de Lyon fue propuesto a San Odilón, que, por lo demás, lo rechazó. Gerberto fue abad de Bobbio antes de ser arzobispo de Reims y posteriormente de Ravena. Gauzlin, abad de Saint - Benoît - sur - Loire, fue arzobispo de Bourges. El abad Bernward fue obispo de Hildesheim. Podríamos citar otros ejemplos y añadir que, hasta finales del antiguo régimen en Francia, algunos beneficios monásticos seguían adscritos a obispados. Los capítulos de canónigos son como pequeñas congregaciones, a veces muy fuertes, unidas por la comunidad de los intereses y hasta, en cierta medida, por la comunidad de la vida. En una época en que el régimen señorial está en todo su vigor, abadías y capítulos son señoríos feudales, dueños de la tierra, dueños de los siervos, en posesión de derechos, de privilegios y de inmunidades. Pero, cualquiera que fuese la actividad

política de los abades de Cluny, un obispo del año 1000 interviene más directamente en la vida del siglo y en los asuntos del mundo. Es casi un gran señor laico, sobre todo si pertenece a una familia ilustre, como suele ocurrir, y si, en sus relaciones con los otros prelados, asume las pretensiones, las exigencias, el imperio de esa familia ilustre. Un obispo del año 1000 puede ser un santo, pero es sobre todo un barón. Basta recordar los nombres de los dos arzobispos de Reims, Hincmar, Adalbéron, para darse cuenta del inmenso papel que desempeñaron en la historia política de la antigua Francia, el segundo en la revolución dinástica que, en el año 987, arrebató la corona a los carolingios para ponerla en la cabeza de un duque de Francia, Hugo Capeto. Pero hay que dedicar un lugar especial a los obispos que, a veces con conceptos muy diferentes y hasta opuestos, organizaron los territorios recientemente adquiridos para la cristiandad: Pilgrim de Passau, organizador del germanismo en Bohemia, y San Adalberto, una de las más poéticas, una de las más heroicas figuras de la Iglesia en aquel tiempo y que encontraremos nuevamente después de Otón III.

Tomemos uno de estos obispos en el siglo, uno de esos hombres de acción de que hemos hablado. Brunon de Roucy, obispo de Langres, es bien conocido de los arqueó-

logos, porque las fechas de su episcopado nos dan una base cronológica para una interesante iglesia del año 1000, la de Saint-Vorles, en Châtillon-sur-Seine. Pero por otros títulos ha pasado a la historia en el momento en que el rey de Francia, Roberto el Piadoso, emprende la conquista de Borgoña, a la muerte (1002) de su tío, el duque Enrique, para sostener sus derechos de sobrino y su derecho contra las pretensiones del conde de Maçon, Otto Guillermo, adoptado por Enrique[15]. La cuestión es saber si Borgoña seguirá siendo tierra capetiana o pasará a ser, más o menos, tierra del imperio. Otto Guillermo es un aventurero de gran estilo, de origen italiano por su padre Adalberto, cuya efímera realeza de Italia fue destruida por Otón el Grande. No está ligado a Borgoña más que por su madre, que descendía del antiguo condado de Maçon. Con grandes posesiones en el Franco Condado, sólidamente establecido en su feudo materno, tiene a su favor a hombres como Guillermo de Volpiano y como el obispo Brunon. Es natural que éste sea adversario del rey. Es cuñado de Otto Guillermo por su hermana Ermengarda, y, por otra parte, los obispos pesan poco en la mano de Roberto, que juega con ellos para su tráfico político. Quizá debemos recordar también que Brunon es un príncipe carolingio. Una de sus abuelas fue Gerberga,

hija de Enrique I, rey de Alemania y esposa en segundas nupcias de Luis IV de Ultramar, aquella reina de Francia a la que Adso, abad de Montiérender, dedicó su *Libellus de Antechristo*. En realidad, su diócesis es uno de esos grandes Estados feudales que, junto al dominio ducal propiamente dicho y bajo la soberanía del duque, constituyen el ducado de Borgoña. Cuenta con importantes *pagi*, no sólo el de Langres, sino los de Dijon, Tonerre y otros muchos, en los que a veces están establecidos condes beneficiarios, vasallos suyos. Tal es la poderosa armazón territorial que, en el año 1000, domina el obispo de Langres desde su peñasco, entre el alto valle del Marne y la triste meseta donde tan duro es el invierno, hasta el alto valle del Sena, alegre, fértil, humano en el país de Châtillon. Langres, sobre su estribo, es hoy la punta avanzada de Borgoña; pero, en aquella época, si hemos de atenernos a la división por diócesis y por archidiaconados, Troyes, Sens y Provins eran todavía territorios borgoñones. En todo caso, el hombre que mandaba en Langres, extendiéndose hasta Dijon por una parte y, por la otra, hasta Tonerre, no era un señor de tres al cuarto. Brunon de Roucy resistió mucho tiempo. Según un diploma de 1006 citado por Pfister, la autoridad real era reconocida en Borgoña, pero el obispo de Langres no se había sometido

y el abad de Saint-Bénigne le era fiel a pesar de las apremiantes instancias de Roberto. Por otra parte, parece ser que el rasgo dominante del carácter del abad no había pasado inadvertido al obispo, el cual, en una junta, hizo notar en voz baja al que estaba a su lado que aquella ostentación de humildad y de virtud era una prueba de debilidad. El 31 de enero de 1016 murió Bruno, y, mediante un pacto que adjudicaba Dijon al rey de Francia, le sucedió Lambert, que fue consagrado en la iglesia de Saint-Bénigne el 3 de noviembre del mismo año.

No todos los obispos del año 1000 son de estirpe real, como Brunon de Langres, nieto de Gerberga, o como Gauzlin de Bourges, bastardo de Hugo Capeto. No todos tienen ese rudo temple. Y veremos cómo un frailecico de Saint-Géraud d'Aurillac, un aquitanio sin linaje y sin nombre, llamado Gerberto, debe su prodigioso ascenso a la superioridad de su espíritu y a la flexibilidad de su carácter. Cliente de los otonianos, que le favorecieron hasta elevarle al pontificado, le encontramos como sucesor de Adalbéron en la sede de Reims, que le será por cierto violentamente disputada, antes de ocupar la de Ravena, que no tardó en dejar por el trono pontificio. No es un barón: es un gran señor del espíritu, un amigo de aquellos «magos» de otro tiempo que

horrorizaban a San Odilón, un cerebro político en el que se armonizan todos los dones: la audacia de las perspectivas, el sentido de la verdadera grandeza, unidos a una especie de astucia filosófica y a ese *amor fati* propio de los héroes o de los sabios... Es la línea de encuentro de dos mundos, el Oriente islámico y la cristiandad, y de dos edades, la Edad Media carolingia y la Edad Media románica. Merece un detenido estudio. Pero no podíamos dejar de evocar aquí su nombre y su lugar, no lejos de sus amigos de Cataluña, no lejos del obispo de Gerona, Miro Bonfill. Si es cierto que una civilización vale por la diversidad de los ejemplares humanos que produce y que pone en acción en el mismo momento en el plano más alto, no son ciertamente tiempos mediocres los que dan a la Iglesia San Adalberto, Brunon de Roucy y Gerberto de Aurillac.

Pero si las personalidades son fuertes, ¿no le faltó al cuerpo episcopal la poderosa unidad de propósitos que distingue al monarquismo cluniacense? ¿No está dividido en sus intereses? ¿No fragmenta su cohesión el sentimiento baronial limitando el alcance de su acción? ¿Qué papel pudo desempeñar en la construcción de Occidente? Entre todos los hechos que nos ofrece la historia de los concilios a finales del siglo x, se han destacado claramente los que tien-

den a refrenar, o al menos a limitar, las guerras señoriales. Puede decirse que la guerra es el estado normal de este siglo, guerra no sólo de poder a poder, sino de señor a señor. Como no está garantizado el orden público por un poder regulador, cada cual sostiene sus pretensiones o satisface sus apetitos. El régimen dominial implica la guerra dominial: se matan entre vecinos y esto se llama la guerra. Una parte considerable de la obra de los Capetos es la reducción del bandolerismo señorial —esfuerzo secular sobre el que, en pleno siglo XVII, arrojan una luz extraña los *Grands Jours* de Auvernia—. La Iglesia del año 1000 trabajó en el mismo sentido con notable continuidad de acción. En 989 y en 990, los concilios de Charroux y de Narbona apenas hicieron otra cosa que condenar en principio las guerras señoriales. Pero, el mismo año del Concilio de Narbona, el sínodo de Le Puy fue mucho más lejos: el obispo Guy de Anjou instituyó una técnica de la represión creando una policía «destinada a impedir la irrupción en las iglesias, el robo de caballos, el empleo de mano de obra extranjera en el beneficio o en el alodio para construir castillos, etc.» Reanimar la idea del derecho, pero, además, crear una fuerza al servicio de este derecho, unirse para imponer la paz a los bandidos feudales que se destrozan entre ellos y que piso-

tean a los pueblos: tal es el principio de esas «Asociaciones para la paz» proyectadas en el año 997 por el Concilio de Limoges y en el año 1000 por el Concilio de Poitiers. En el año 1027, el sínodo de Tuluges, Rosellón, prohíbe batirse en domingo, prohibición que da origen a la «tregua de Dios». Pero tenemos la impresión de que los designios del año 1000 iban mucho más allá de esa tregua dominical, que, después de todo, no es más que una transacción amistosa. Y no deja de ser interesante observar que ese movimiento constructivo que reacciona contra uno de los fenómenos de la disolución carolingia, parte del centro de Francia para extenderse al suroeste y al sur, a Aquitania, a Cataluña; es decir, a las regiones donde se asienta la civilización románica.

Así, pues, mientras la reforma monástica restablece el orden en los claustros con el rigor de la disciplina y con el renunciamientod al lujo de la cultura, el episcopado, por otras vías y en otro terreno, intenta por su parte restablecer el orden construyendo la paz.

3

No son de menor alcance para el futuro de Europa los acontecimientos políticos del año 1000 en Occidente. Presentan una

característica común: alumbran, como puntos luminosos, amplios fenómenos de expansión y de movimiento. En el noroeste, estos movimientos recuerdan las grandes invasiones del siglo V, van acompañados de la conversión de los germanos marítimos que eran aún paganos; en el sur, la Reconquista y la occidentalización de España proceden por etapas más lentas, pero, a partir de este momento crítico, con una continuidad que ya nada interrumpirá. En Francia, la monarquía de los Capetos inicia, con una técnica feudal, la obra secular de unidad que está llamada a proseguir contra los feudales. Por último, Alemania esboza, de acuerdo con un gran Papa, un sueño de imperio universal que comienza y acaba como una novela, en plena irrealidad.

Comencemos por las regiones del Atlántico Norte, de donde tantas inquietudes y tantos desastres vinieron a la Europa continental y a las Islas Británicas, durante el siglo IX, con las incursiones normandas. A esta primera oleada wikinga sucede una segunda, de formidable amplitud, en el siglo siguiente. Les vale a los daneses el imperio en el Báltico, que no tarda en extenderse a Inglaterra. De Harald Dent Bleue a Svend y de Svend a Canuto, el avance es continuo. En la segunda mitad del siglo X, dijérase que los daneses están en todas partes; cien años antes (859) los encontramos

en Pamplona, corazón de Navarra, y en otros muchos lugares; en tiempos de Harald (950-986) fundan esa potencia a la vez estable y movida que, apoyada en bases marítimas arrancadas a la debilidad de los reyes sajones de Inglaterra y a la anarquía de los jefes irlandeses, tiene sujetas por la garganta a esas formaciones políticas poco coherentes. Un cinturón de posiciones danesas que ocupan numerosos puertos, pequeñas y medianas islas, las desembocaduras de los ríos, paraliza la actividad o comparte los beneficios. Son bases para la guerra y para la piratería, a la espera de llegar a ser depósitos de comercio. Más que la necesidad de vender su pescado y sus espadas de hierro, lo que llevaba lejos a aquellos crueles navegantes era el instinto de un nomadismo marino, la furia de incendiar, de matar y de robar. Pero, de la misma manera que habían pasado del período de los raids al de las posiciones fijas, pasaban ahora de un estatuto fragmentario, de una organización de jefes de bandas y de reyezuelos del mar, dispersos en un inmenso espacio, a la fundación de una especie de imperio. Por otra parte, es curioso que su aparente engrandecimiento coincida con su decadencia y que su nueva inclinación a la posesión del suelo neutralice sus ímpetus...

El cristianismo avanzaba entre los dane-

ses desde mediados del siglo x. El 2 de enero del año 948 el papa Agapito II adscribe a Hamburgo como metrópoli tres obispados daneses recientes, los de Schleswig, Ribe y Aarhus. No conocemos la fecha de la conversión de Harald, pero desde luego fue bautizado, así como su esposa Gunhild y su hijo Svend. Hizo la catedral de Roskilde, dedicada a la Trinidad. Nos gustaría conocer mejor este cristianismo del norte, superpuesto a una cultura de la Edad del Bronce, a sus viejos mitos solares, a la religión primitiva de los germanos. Al entrar en la sociedad cristiana, los jefes escandinavos no dejan sus creencias y sus instintos a la puerta de los santuarios. También aquí subsiste durante mucho tiempo, bajo una superficie moderna y cristiana, una espesa capa de arcaísmo humano. Como en Northumbria muchos años antes, fue desencadenado por el propio Svend un violento retorno a los dioses de antaño. Pero no por eso dejan de entrar en nuevos marcos estos cristianos tan inseguros. Que la estructura de la Iglesia se superponga a la organización de la vieja sociedad es un hecho importante para los daneses, como para los noruegos: la conversión de Olaf Tryggvesson data aproximadamente del año 995; la de los suecos, del año 1000.

En el verano de este año se libra en Helsingborg la gran batalla naval que asegura

a los daneses el dominio del Báltico y, al mismo tiempo, la tranquilidad de su retaguardia para el desenvolvimiento de sus operaciones en Inglaterra. Por un lado, los daneses y los suecos; por otro, los noruegos y un pueblo eslavo, los wendos. Svend manda a los primeros, Olaf las fuerzas adversarias. Durante algún tiempo había servido a los daneses en Inglaterra, de donde había vuelto a Noruega para reinar en lugar de Haakon. Fue vencido y muerto en el combate. En el reparto de los despojos les toca a los daneses la Noruega meridional y a sus aliados los condados del país de Trondjhem. A primera vista, esto parece ser solamente un episodio, muy sonado, desde luego, pero lejano y relegado a las guerras de tribus. En realidad, ese acontecimiento del año 1000 hizo posible la conquista de Inglaterra por los daneses y las grandes expediciones que acabaron por romper la resistencia del rey sajón Ethelred: la de 1009, dirigida por los wikingos de Jom, la de 1010, señalada por la victoria danesa de Ringmere y el pago de un enorme tributo, la de 1013-1014, que termina con la toma de Londres y la huida de Ethelred a Normandía.

¿Por qué se libró Irlanda de la suerte de Inglaterra y no pasó a ser danesa? La anarquía era allí casi endémica. El espíritu de clan fragmentaba hasta el máximo extremo

la autoridad. A mediados del siglo x, los escandinavos ocuparon Cork, Waterford, Limerick, donde fundaron pequeños principados muy sólidos, con excelentes bases marítimas. Es de suponer que el proceso de la conquista bárbara había de desarrollarse allí con éxito. Pero un jefe enérgico y afortunado logra conjurarla. Brian y su hermano mayor, Mahon, reyes del Munster del Norte, el Thomond, sostuvieron durante mucho tiempo luchas épicas por afianzarse y mantenerse contra los daneses y sus partidarios irlandeses. En el año 976 desaparece Mahon. En el año 1000, Brian ha coronado casi su obra. A los cincuenta y nueve años es dueño de toda Irlanda del Sur, después de haber derrotado a los daneses y a sus aliados. Es jefe reconocido de todos aquellos jefes indisciplinados, ejerce el poder de tal y, en 1002, toma el título como sucesor del *ard-ri*, Malachi II. Entonces comienza un hermoso reinado de doce años que acaba, con su muerte, en una nueva victoria sobre una coalición de jefes escoceses y escandinavos en Clontarf (1014). Por sus disensiones interiores, más que por nuevas empresas de los piratas, de los traficantes o de los colonos, Irlanda pierde su independencia, pero no la pierde hasta el siglo XII, después de una invasión anglonormanda.

Si intentamos entender los acontecimien-

tos, que en cierto modo parten de los años 1000-1002 en el noroeste de Europa, se comprueba que la anarquía fundamental de los bárbaros tiende a fundaciones más firmes que en el pasado. La primera oleada vikinga, en el siglo IX, lleva muy lejos, en largas embarcaciones del tipo de Oseberg, a unos aventureros del mar sin grandes designios políticos. La segunda, en el siglo siguiente, los lleva a la conquista de Inglaterra, y en primer lugar, como condición previa, a esa obra de unidad en el Báltico, cuyo dominio ganan los daneses en la batalla Hensinborg. Los ayudan dos fuerzas diametralmente opuestas: en primer lugar, el mantenimiento de las tradiciones y de las virtudes bárbaras en toda su pureza; parece ser que el centro de conservación y de entrenamiento fue la famosa fortaleza de Jom o de Jomsbourg; en las circunstancias difíciles se acudía a los vikingos de Jom; allí se endureció la juventud de Canuto, allí se mantenía el vigor impetuoso de la gente. Por otra parte, el cristianismo iba acostumbrando poco a poco a otras formas que las de un feudalismo de piratas. Cristianismo extraño y combatido: ya he aludido a la reacción pagana bajo Svend. A los quince años de la muerte de Tryggvesson, bautizado en Inglaterra, otro catecúmeno del clero inglés, Olaf el Santo, quiso imponer su fe a los noruegos, de los que había llegado a

ser rey, aprovechando ciertas dificultades de Canuto en los comienzos de su reinado, y su absolutismo provocó una insurrección. La catedral de Nidaros no había sumido en la sombra a los dioses de antaño. Pero es sabido lo que Canuto hizo por la Iglesia. Estas dos fuerzas unidas, el ímpetu vikingo y el poder constructivo del cristianismo, ayudaron a su genio de conquistador a fundar un imperio. Pero este imperio, extendido por la inmensidad de los mares fríos y sin unidad interior, se disgregó después de él. La verdadera fundación duradera fue la conquista de Inglaterra por Guillermo el año 1066. Estaba reservado a los normandos de Normandía, profundamente impregnados de disciplinas continentales por siglo y medio de vida francesa, instituir para siempre en Inglaterra un orden occidental. Pero con la tapicería de Bayeux, que conmemora la expedición de 1066, subsiste para nosotros, como un substrato histórico casi borrado, el recuerdo de la gran batalla del año 1000 en Helsingborg.

Vayamos ahora al otro extremo de Occidente, hacia ese mundo ibérico donde se está desarrollando desde finales del siglo VIII otra lucha que enfrenta a los cristianos contra los infieles, al Islam del Mogreb con los pequeños reinos aleatorios que se han agarrado a los montes de Asturias y a la vertiente meridional de los Pirineos.

La cuestión que plantea el año 1000 en el norte es saber si los pueblos del mar son capaces de unirse para fundar establecimientos duraderos entrando en la comunidad cristiana. La cuestión que se plantea en el sur es saber si España será tierra de Africa o tierra de Europa. No hubo nunca momento tan crítico como el que va de 997 a 1002. Se puede creer que los cristianos van a ser definitivamente barridos de la Península por las victorias de Al-Mansur. Era un árabe del temple más fino y más duro, jefe de guerra y hombre de Estado, y, con el título de Haddyib, el verdadero dueño del califato de Córdoba en el reinado de Hisham II, el débil sucesor de Al Hakam. En 985, o en 986, se apodera de Barcelona, que diez años después es reconquistada por el conde Borrell. En el transcurso de los años 987-988 caen Coimbra, Zamora y León. En 997 repercuten lejos la caída y destrucción de Compostela. La oleada que empuja a Al-Mansur parece que debe sumergir a la cristiandad de España y para siempre. En 1002 es más terrible que nunca, con la campaña de «Canales en la Rioja», que se lleva otras fortalezas, otros monasterios, entre ellos San Millán. Pero Al-Mansur está cansado, y estas son las últimas llamaradas de su destino. Cuentan que, debilitado por la enfermedad, se hacía llevar en litera al campo de batalla. El mismo año muere en Me-

dinaceli, no sabemos si de una herida recibida en una problemática victoria de los cristianos o del mal que le aquejaba.

En este momento parece que la historia cambia bruscamente. Nunca fue tan evidente que el hombre cuenta en los asuntos humanos. El que ahora desaparece llevaba sobre sus fuertes hombros el fardo de un imperio. Cae él, y el imperio se desmorona. Las vastas edificaciones políticas del Islam son más frágiles que su delicada arquitectura de ebanistas y de alfareros, cubierta de una redecilla ornamental abstracta. No es que el sucesor de Hisham II fuera débil. Al contrario, es su dureza, llamada tiranía por los bereberes, lo que provoca la insurrección de éstos. Con ayuda del conde de Castilla, conquistan Córdoba en 1009. A partir de aquí, el califato se disgrega en principados secundarios, siguiendo un proceso análogo a la descomposición carolingia. Cierto que el Islam tendrá aún brillantes triunfos en la Península, y hasta períodos de esplendor. Resistirá cerca de cinco siglos más. Pero a partir de 1002 va para abajo, y los cristianos de España proceden, con una fuerza acrecentada por los contingentes del norte, a la reconquista iniciada en la segunda mitad del siglo VIII por unos nobles visigodos que escaparon del desastre de su monarquía. A la muerte de Al-Mansur, aparece otro hombre que pone su

marca en los acontecimientos: el rey de Navarra en el año mil, Sancho García III, Sancho el Grande. La misma debilidad de los reyes de León sirve a sus designios tanto como la del Califato. Se aprovecha de ella para acrecentar y esbozar una unidad que parece consagrar el ambicioso título que toma en ciertos actos: *imperator Iberorum,* pero que quedará deshecha por el reparto de su herencia. Sobre su vecino ultrapirenaico, Sancho Guillermo, duque de los gascones, ejerce una influencia más fuerte que los soberanos nominales de este señor feudal, el duque de Aquitania y el rey de Francia. Y ya hemos visto cómo acudió a Cluny, poniendo a los frailes de esta regla en San Juan de la Peña. Con esto y con sus victorias, sus estados llegan a ser un pedestal para la civilización románica no menos importante que la vieja *Marca Hispanica,* cuyo conde del año 1000, Ramón, que sucede a Borrell el año 993, es también un gran batallador.

Podemos ya vislumbrar las perspectivas de la gran obra histórica que, en diversos planes, se está realizando entre España y Occidente. El año 1000 los jefes de los pequeños reinos montañosos, nacidos de la resistencia de Pelayo y de sus compañeros, conservan viejas tradiciones visigóticas, pero no sin ciertas relaciones con el medio carolingio, como tienden a demostrarlo al-

gunas iglesias de un tipo común a la Francia del Loira (Germigny-des-Prés) y a Asturias (San Miguel de Lino). En la marca de Barcelona, fundada por Carlomagno, se desarrolla durante el siglo x una civilización original y brillante, que conocemos por sus refinados latinistas y por sus constructores; estos constructores ponen bóvedas sobre muros decorados exteriormente con arquerías y bandas heredadas de un largo pasado mediterráneo. Este arte está llamado a extenderse al norte de los Pirineos, mientras que el resto de España parece haberlo ignorado absolutamente. Entre estos medios tan diferentes, es probablemente en la cultura mozárabe donde habrá que buscar un principio de unidad —unidad, por lo demás, muy frágil, porque los monumentos de esta cultura, sus iglesias y sus manuscritos son ya en sí muy variados; pero abarcan un ancho territorio, que comprende hasta la misma Cataluña, y expresan, unos y otros, cierto acuerdo entre la España cristiana y la España musulmana—. Esto es sin duda lo más notable y lo más original en la cristiandad ibérica del siglo x. Pasado el año 1000, esa cultura híbrida no sobrevive más que en algunos casos aislados. Y, por otra parte, se dibuja entonces un doble movimiento: la España Oriental propaga allende los Pirineos las experiencias por ella realizadas precozmen-

te; la España de Sancho el Grande y de sus sucesores acoge a los monjes de Cluny, a los caballeros de Poitiers y de Borgoña y, en la segunda mitad del siglo XV, a los equipos nómadas y heterogéneos de arquitectos y de escultores que trabajan a ambos lados de los Pirineos. Esta comunidad de aportaciones igualmente ricas realiza el acuerdo del mundo ibérico y el mundo románico. Pero si es importante señalar la regresión del Islam y el progresivo avance de sus adversarios, no lo es menos recordar que España, definitivamente incorporada a Europa, conserva sus contactos con el Islam, que el Islam le imprime profundamente su sello y que, a través de ella, extiende sus influencias. Como los pueblos del mar, que mezclan a Odín con Cristo, las Sagas con el cristianismo, la cultura de la Edad del Bronce con las culturas recientes de la Germania otoniana y de la Inglaterra sajona, la civilización ibérica tiene una tonalidad doble, pero la conserva mucho más tiempo. Sobre sus poderosos cimientos ibéricos, fenicios, griegos, grecorromanos y visigodos es, a la vez, el cabo de Occidente y la punta extrema de una gran oleada oriental. En la economía de la Edad Media y de los tiempos modernos, esta contribución es su título de grandeza.

Entre estos campos de batalla, el Báltico y el Mar del Norte, la vertiente meridional

de los Pirineos, el resto de la Europa occidental en el año mil y sobre todo la Francia de los Capetos, parecen gozar de una estabilidad definitiva. Verdad es que la revolución política que en el año 987 sustituyó a los últimos carolingios por la raza de Roberto de Fort iba a asegurar a este país una notable continuidad dinástica a la que podía corresponder una continuidad de acción política. Pero el sistema de enajenación del territorio real reduciría progresivamente el poder del soberano, hasta el día en que otra «reconquista» sobre los grandes señores feudales restituya a los Capetos una autoridad basada en los bienes de la Corona. La Francia del año mil, como la Francia de los reyes carolingios del siglo X, comprende tres ducados, que son casi tres reinos, tanto que, a veces, se les da este nombre: *regna*, en los textos contemporáneos, y cada uno de ellos comprende a su vez, además de los dominios propios del duque que en ellos ejerce directamente su autoridad, condados que son a su vez Estados feudales cuya importancia aumenta o disminuye según las adquisiciones territoriales debidas a la guerra, a intercambios, a herencias, a matrimonios. Es un sistema de fusión complejo, en el que la unidad ducal implica enclaves y traslaciones. Si recordamos que, en esta época, dos ducados y hasta los tres pueden depender de una autoridad única, que no es la autori-

dad real, se comprende el drama de la monarquía carolingia en el siglo x. Es que los príncipes carolingios, pese a la evidencia de los tiempos, reciben estas divisiones y estas subdivisiones como una especie de sistema administrativo heredado de la organización imperial (carácter que conservó más tiempo en Alemania, mientras que los duques y los condes no son ya funcionarios, sino poseedores, siendo el duque un conde de jerarquía superior a la de los demás y que interpone su soberanía feudal entre sus vasallos y el rey. Por eso el término *regnum* expresa, no un énfasis vano, sino una realidad histórica. Los carolingios perecieron, aun siendo enérgicos y hábiles, porque ya no les quedaba tierra bajo los pies. De la misma manera que los Capetos, en el siglo XI, pusieron en peligro la monarquía francesa porque fragmentaron o dejaron fragmentar sus dominios feudales.

Bajo Roberto el Piadoso no ocurre todavía esto. De los tres ducados —ducado de Francia, ducado de Borgoña, ducado de Aquitania—, la casa real posee hereditariamente el de Francia, con dominio, que pertenece al duque y al rey, en torno a la región que lleva el nombre de Isla de Francia y condado de París. Resulta, pues, que la Francia del año mil es a la vez, y en muy diferentes planos, un reino, un ducado y una región condal.

El ducado de Francia se extiende entre el Escalda y el Loira, en tierras de la antigua Neustria franca, cuyo nombre se recuerda a veces en los textos. Los Estados feudales que lo constituyen y sobre los que el duque tiene derecho de soberanía son numerosos y poderosos: el condado de Flandes, en el que actúan con desigual fortuna la influencia germánica, los condados de Arras, de Amiens, de Chartres, de Tours, de Blois y el condado de Anjou, cuyo titular en el año mil es el terrible Foulque Nerra, un bandido de mucha astucia y de gran audacia, hombre de estratagemas y de golpes de mano, que se pasa el tiempo entre el crimen y el miedo al infierno. El conde de Normandía y el conde Rennes comienzan a ostentar el título de duque —duque de Normandía, duque de Bretaña—. En torno al condado de Troyes se va desarrollando otra formación importante, designada con el nombre de «condado champenois». Pero este repaso no pretende, ni mucho menos, exponer toda la complejidad de los condados secundarios y del feudalismo episcopal, con la red intersticial de los vizcondados, de los vicarios y de las castellanías con los que el duque de Francia, como los demás duques y como los condes, sus vasallos en *Francia,* multiplican o refuerzan sus puntos de apoyo. El rey, como duque, maneja esta diversidad. Se sostiene mediante la po-

lítica y mediante la guerra. Su fuerza radica en que, con este título, está investido de una autoridad antigua y tradicional, anterior hasta Hugo el Grande y fundada en el prestigio de los robertianos. No debe engañarnos la palabra Neustria, empleada para designar el ducado. Pero es, sin embargo, un recuerdo que se funda en algo auténtico, en cierta comunidad de los pueblos bajo las divisiones de los señores, y Felipe Augusto, después de un período de disgregación, le restituirá la plenitud de su sentido político. De la Isla de France renacerá *Francia*, si no el ducado, y de *Francia* nacerá France, restableciendo el equilibrio de Occidente, destruido por la expansión anglonormanda. Desde el año mil, se ve ya que el Loira, frontera meridional del ducado, es un eje del reino. Así se explica la importancia de Orleáns, y la arqueología nos confirma este hecho por la rapidez con que, a finales del siglo x, se propaga a lo largo del río un nuevo tipo de iglesia.

Hemos aludido ya a la estructura territorial del ducado de Borgoña, que escalona sus condados a orillas del Sena y del Yonne, a orillas del Loira y del Saona. Es una formación política absolutamente distinta del condado de Borgoña, del Franco Condado, y del reino de Borgoña, supervivencia de la antigua parte de Lotario, y que entonces se extiende, con enclaves, por la orilla izquier-

da del Saona y del Ródano, englobando el Jura y la parte occidental de la actual Suiza. Este rico ducado, abundante en ciudades y en abadías, está constituido por un país de dos vertientes, una de las cuales se inclina hacia las regiones mediterráneas y la otra hacia la Francia ducal. Cuando se pasa de una a otra hacia el Sur, al llegar a la divisoria de las aguas en Blaisy, se entra en un mundo diferente, se mira ya a otro mar, a otros cielos. En esa época, manda en el ducado de Borgoña un príncipe Capeto, Enrique, hermano de Hugo Capeto, tío de Roberto el Piadoso. Cuando muere aquel príncipe, en 1002, las pretensiones de Otto Guillermo imponen la guerra a Roberto, invocando el doble título de rey y de heredero natural. Guerra larga y difícil, hábilmente conducida por el Capeto y que no termina verdaderamente hasta la muerte de Brunon de Roucy, obispo de Langres. Entonces el ducado pasa sucesivamente al dominio de dos hijos del rey, primero Enrique y después Roberto. Desde entonces, el condado de Dijon, sustraído al obispado de Langres, es centro y sede de una nueva potencia que acabará por poner en muy graves peligros a la monarquía francesa.

Lo mismo ocurre con Aquitania cuando Luis VII repudia a Eleonora, hija del duque Guillermo X; extraña obra maestra política que asignó a los ingleses por algún tiempo

la mitad de Francia. El ducado de Aquitania, llamado a veces «monarquía de los aquitanos», merece este título por su amplitud y por su unidad. Verdad es que, en el Sur, el duque de los gascones es un vasallo muy inseguro, separado del resto de Aquitania y de Francia por una profunda diferencia de origen, de costumbres y de lenguaje. La hostilidad llega a veces hasta la violencia, como lo demuestra el asesinato de Abbon de Fleury, que acababa de tomar posesión de la abadía de Réol, dependiente de Saint-Benoît-sur-Loire (1004). Recordemos también las relaciones que unían a Sancho Guillermo con el rey de Navarra Sancho el Grande. Por otra parte, el condado de Barcelona depende directamente de la Corona, y vemos a Borrell, en el momento de la gran invasión de Al-Mansur, llamar en su auxilio a Hugo Capeto, que exige como condición la garantía formal de una fidelidad de la que el nuevo rey tenía alguna razón para dudar. Con estas dos reservas: la intransigente rudeza gascona y la condición especial de la Marca Hispánica —que se orienta cada vez más hacia España—, Aquitania se extiende desde el Loira hasta los Pirineos, con los condados de Toulouse, de Poitiers, de Limoges, de la Alta y de la Baja Marca, de Auvernia, de Périgord y de otros muchos que han sido solar de ilustres casas. El año mil, el duque de Aquitania es Guillermo V el Gran-

de, sucesor de Guillermo IV Fier-à-Bras, conde de Poitiers. Es un señor poderosísimo, digno de ceñir corona real y el aro de oro que recibió en la ceremonia de su investidura, celebrada en Saint-Martial de Limoges. Dicen que a veces se se sintió tentado por la realeza de Italia, pero tuvo la cordura de renunciar a ella. Este alto barón de durísimos puños parece haber sido un vasallo prudente y fiel de la monarquía capeta, accesible a la dulzura de la amistad, amigo de las letras y de los bellos libros. Canuto le dio una gran alegría enviándole de Inglaterra un soberbio manuscrito. Es un indicio de esas relaciones que, afianzadas por alianzas dinásticas, nos explican la construcción de Saint-Hilaire de Poitiers por un arquitecto inglés, Gautier Coorland (1049). La Aquitania del siglo XI, enriquecida con las aportaciones del Oeste y sobre todo del Sur; en relación, por la cruzada de España, con la civilización musulmana; en contacto con Borgoña, como lo prueba la fundación del priorato de Tournus Sainte-Crois de Loudun, será uno de los grandes centros de la cultura románica, como lo atestigua ya en el año mil la importancia de sus abadías.

Este reino de los tres ducados, uno de los cuales pertenece al soberano, otro a su tío y después a su propio hijo, es en un principio una especie de estructura imperial coherente, con la ventaja de dar a dos mares,

mientras que Germania para salir al Mediterráneo, necesita, bien del reino de Borgoña, largamente codiciado bajo su débil príncipe Rodolfo III, ya de Italia, que le disputan los propios italianos. Mas para sostener el edificio hace falta un jefe, continuado por una dinastía de jefes, y hace falta también una doctrina monárquica. ¿Qué era el rey de Francia en el año mil? Era no solamente un conde de París y un duque de Francia, lo que ya es mucho, sino el soberano feudal teóricamente reconocido en todo el reino de los francos. Su poder es electivo e indivisible. Pero, al asociar a sus hijos a la realeza, haciendo que sean reconocidos y consagrados viviendo aún él, los primeros Capetos aseguraban la corona para su raza sin compartir la autoridad. Es decir, que la revolución de los Capetos tendía, como todas las demás, a la herencia dinástica. En julio del 987, Hugo Capeto, elegido por la asamblea de Senlis, es coronado en Noyon. El mismo año es coronado en Orleáns, el día de Navidad, su hijo Roberto, asociado a la realeza [16].

El año mil, Roberto tiene treinta años. Ha sucedido a su padre, con plenos derechos, en el año 996. Ignoramos si, en esa fecha, ha repudiado ya a Berta, su esposa, hecho que en el año 1001 aparece consumado. Antes le habían hecho casarse con la que él llamaba «la vieja italiana» y a la que detestaba: Su-

sana, hija de Berenger, rey de Italia, y viuda de Arnould, conde de Flandes, porque había que unir más estrechamente a la Corona este feudo amenazado por las conquistas alemanas. Triste enlace político, que, por lo demás, se rompe al cabo de un año. Parece ser que su casamiento con Berta, viuda de Eude, conde de Chartres, de Tours y de Blois, fue un casamiento por amor; y que, por un cambio de alianzas, se vio obligado a sostener los intereses de esta casa contra Foulqué Nerra. Pero Berta era pariente suya y, además, Roberto era padrino de un hijo de Berta. Doble pecado de tal casamiento, no para el episcopado francés, pero sí para el papa alemán, Martín V, que fulminó el anatema. Si Berta fue repudiada, lo fue seguramente por el motivo de no dar heredero a la dinastía. ¡Cuántas leyendas sobre el rey excomulgado y sobre el reino prohibido! Pero la realidad histórica es otra cosa.

Roberto el Piadoso merece este nombre, pero, como otros muchos soberanos de su tiempo, no cree cumplir sus deberes de cristiano con sólo seguir los oficios y fundar iglesias. Había en él una caridad y una campechanía que le hacían muy simpático, pero ¿cómo olvidar que este amigo de los frailes, durante las campañas en Borgoña, trajo a mal traer al abad de Saint-Germain d'Auxerre, al abad de Saint-Bénigne y que hizo

frente a San Odilón? ¿Cómo olvidar que manejaba al episcopado con una hábil política, vendiendo los obispados por cesiones territoriales? Nadie tuvo un sentido más elevado de sus derechos de señor y de sus deberes de rey. Uno más que ha sido incensado por su biógrafo, el monje Helgaud, y al que tenemos que restituir a la dureza y al ímpetu de su vida. Hugo, para ser rey, se vio quizá obligado a renunciar a la política lorenesa de sus antecesores carolingios. Roberto la reanuda. No se limita a mantener guerreando la inestable y complicada arquitectura de su soberanía feudal: mira más allá de sus inmediatos intereses de señorío. En más de una circunstancia es verdaderamente un rey.

Tal es el príncipe que algunos historiadores, engañados por relatos piadosos —en los que, por lo demás, se encuentran cosas muy humanas y simpáticas—, no vacilan en calificar, literalmente, de «nulidad». Importa poco que no siempre lograra dominar a su tercera esposa, Constancia de Arles, con la que casó en 1003. Era altiva, vana, autoritaria. Le dio hijo y grandes amarguras. Este neustriano inteligente y bueno burlaba la tiranía doméstica de la mediterránea. La dejaba dar el tono en la Corte. Al pueblo y al clero les chocaba mucho. Los meridionales, sobre todo los aquitanios, que llevaba con ella contrastaban con los hombres

del Norte. En estas mezclas hay algo singular. La gente que acompañaba a la nueva reina llamaba la atención. «Desdeñaban las armas y los caballos —dice Glaber—; se cortaban el pelo a media cabeza; iban rasurados como los histriones; llevaban botas y calzados indecentes... Todo el pueblo de los franceses, antes virtuoso entre todos, hasta los mismos borgoñones, imitaron aquellos detestables ejemplos.[17]» El abad Guillermo llamó a capítulo a los señores, y el cronista afirma que conjuró el peligro. Pero es importante este encuentro entre el mundo románico y aquella sociedad capeta, muy carolingia todavía. En todo caso, ni el estado de las costumbres ni el de la lengua, ni los monumentos parecen revelar su fusión.

Y sin embargo, en Francia o por Francia se va a realizar el equilibrio de Occidente. En Francia misma, mediante la estabilidad de la dinastía, mediante la unificación de la reforma monástica, mediante los esfuerzos del clero por neutralizar o limitar las guerras feudales, ante todo mediante una armonía geográfica más fuerte que las discordias humanas. De Francia parten para España, con los monjes de Cluny y más tarde con los señores poitevinos o borgoñones, fuerzas eficaces para la cruzada de la reconquista, mientras llega el momento de que los descendientes de los piratas escandina-

vos, convertidos en Normandía en terratenientes, feudales y cristianos, vayan a establecer en Gran Bretaña la dominación fuerte y duradera que los sajones y los daneses no habían logrado mantener. Ya el año mil preludia nuevas construcciones con Svend en el Báltico y en el mar del Norte, con Sancho el Grande en España y con Roberto en Francia. Por precario que entonces pueda parecer su porvenir, estos intentos y estos combates nos conducen a lo que los milenaristas hubiesen llamado una nueva edad del mundo —la Edad Media—. ¿Qué parte tuvo en esto el papado? ¿Qué parte tuvo el Imperio?

Capítulo 3
El papa y el año mil

Cualquiera que sea la constancia de ciertos fenómenos generales en la vida histórica, el poder de las instituciones y de las líneas heredadas del pasado; cualquiera que sea la importancia de ciertos movimientos colectivos en los que el individuo pierde pie, es necesario el conocimiento del hombre para las investigaciones del historiador. El hombre no sólo matiza los acontecimientos según sus aptitudes, sus designios y sus disposiciones personales, sino que puede imprimirles una dirección y un perfil, e incluso puede determinarlos. Lo que hace particularmente difícil la historia de la Edad Media en este período, todavía incierto, que separa el mundo románico del mundo carolingio, incluso en una región que, como el corazón de Occidente, aparece ya como un

medio consciente, animado por fuerzas reflexivas, es que el hombre es aquí difícil de ver y que, al intentar definir su carácter, corremos siempre el riesgo de rebasar o de alterar la verdad. Las biografías más abundantes requieren, en primer lugar, la crítica del propio biógrafo. Y, en muchos casos, no conocemos a los hombres sino por algunas acciones exteriores aisladas por grandes intervalos de oscuridad.

Pero hay cierto número de personalidades del año mil que podemos interpretar como algo más que como simples nombres. Un Sancho el Grande, un Guillermo de Aquitania, un Odilón, un Roberto el Piadoso, por no citar más que primeras figuras, aparecen ante nosotros no como sombras proyectadas en una pared por una luz vacilante, sino como seres vivos y complejos, hasta cuando, como el reformador de Cluny, los dirige un pensamiento único que orienta todos sus esfuerzos hacia el mismo fin. Así vemos que, aunque contemporáneos entre ellos, pertenecen a diversas edades del tiempo: el danés Svend, organizador de la unidad báltica; el noruego Olaf el Santo, que quiere hacer entrar a la fuerza a su país en la comunidad cristiana, y hasta Brian, el jefe irlandés, parecen emerger de las profundidades de un pasado muy remoto. Los otros son «modernos», quiero decir, muy de su tiempo, cuyos trabajos y cuyos deberes asu-

men, organizadores de monarquías, de órdenes monásticas, de sociedades de comercio o de asociaciones por la paz. Otros, en fin, anuncian el futuro de cierto tipo humano todavía muy raro y de una nueva forma de espíritu.

Tal fue el papa del año mil, Gerberto de Aurillac, que eligió para su elevación al pontificado el nombre de Silvestre II [1]. Estamos perfectamente enterados de su vida y de su obra por él mismo, un poco por sus libros, mucho por sus cartas, espejo fiel de sus designios, incluso los secretos, de sus ideas, de su humor, de sus amistades. Su elegante latinidad no es sólo la de un gran profesor —lo fue—, sino que expresa con mucho encanto y naturalidad los movimientos de una inteligencia de primer orden y de un alma exigente, impulsada, más que por la ambición, por la nostalgia de la grandeza. Maestro de toda una generación, ejerció sobre su época una influencia profunda. Tuvo ideas políticas de extraordinaria amplitud. Y su misma leyenda, que lo presenta como un príncipe de los magos que hizo pacto con el demonio, acaba por mostrárnoslo no como un vago precursor, sino como un hombre del Renacimiento, una cabeza enciclopédica, tan bien organizada para el saber como para la acción y las grandes empresas. En las dificultades de su vida, dijérase que tropieza con su propia expatriación.

El hecho de que triunfara sobre ella —y de que dominara hasta su suerte— da la medida de su alma. Comenzó por hacer un rey de Francia después de haber sido maestro de su hijo. Para coronar su destino, encontró un joven emperador, un héroe y un santo, muerto a los veinte años. Un frailecico aquitanio que llegó a Papa y el hijo de la bella emperatriz griega soñaron juntos en arrancar el Sacro Imperio de su estricta dominación germánica y en recomenzar Silvestre I y Constantino. ¿Lo habrían logrado de haber vivido Otón III? Es poco probable. Pero su mismo fracaso realza la nobleza de sus dos grandes vidas.

1

Gerberto tiene las cualidades de su país de origen, Aquitania: un substrato de latinidad humana que no se había borrado enteramente, la vivacidad, el ardor y todo eso que se llama disposiciones felices. De su familia sólo sabemos que era oscura: *obscuro loco natum*, dice la crónica de Aurillac, texto que confirma una carta de Gerberto al obispo de Strasburgo Wilderod, en la que dice que no tuvo la ayuda ni del nacimiento ni de los bienes de fortuna: *nec genere nec divitiis adjutus*, aunque una interpretación abusiva de otras cartas ha querido hacerle pasar por pariente de Ebrard, abad de San

Martín de Tours. Era uno de esos niños pobres e inteligentes buscados por las abadías y por las escuelas episcopales y a veces ayudados en sus estudios por particulares generosos: posteriormente, encontraría más de uno de éstos en torno a su sede de Reims. Se educó desde su infancia en el monasterio de Saint-Géraud d'Aurillac, como tantos otros escolares de aquel tiempo, como los alumnos de Abbon en Saint-Benoît-sur Loire, como Raoul Glaber en Saint-Germain d'Auxerre. La abadía de Aurillac era una de las casas importantes de Aquitania. Conocemos sus discordias en el siglo XI con Sainte Foy de Conques, que la eclipsó. Fueron sus maestros los abades Géraud y Raimond, a los que permaneció siempre tiernamente unido. En esta alma elegante, los recuerdos de una juventud monástica conservan una gran dulzura. Pasado el tiempo, en Reims, ya en la alturas, les testimonia gran afecto. En nombre de su arzobispo Adalbéron, les envía regalos y, en la carta que los acompaña, no olvida a nadie, saluda a Raimond, a Airard y a todos sus hermanos. Más adelante, alumno ya en el episcopado, les pide sus oraciones. Bajo sus fórmulas un poco lisonjeras —*dulcissime frater, amantissime...*—, hay la constancia de un afecto que no se desmiente. Le gusta decir que todo lo que sabe se lo debe a Raimond: Raimond le enseñó la gramática, es

decir, el latín, que ya no se habla corrientemente, pero que no ha dejado de ser la lengua del espíritu y de los grandes intereses públicos. Hugo Capeto, que la ignoraba, necesitaba un intérprete en ciertas negociaciones políticas. El conocimiento del latín era todavía la llave del destino de un letrado. Raimond fue un maestro excelente, a juzgar por la latinidad de su discípulo, uno de los escritores más brillantes de la Edad Media.

Nos encontramos ante un clima humano muy diferente de los rigores de Saint-Bénigne y de la ruda disciplina de Fleury, y se echa de ver que no es indiferente para un Gerberto haber pasado sus tiernos años en ese medio y en ese suelo de Aquitania que iba a definir y presidir la primera civilización románica. No menos importante fue su viaje a la Marca de España. En el año 967, Borrell, hijo de Sunyer, conde de Urgell, sucede a Seniofredo, conde de Barcelona. Con motivo de su boda, hizo un viaje a Francia, se detuvo en Saint-Géraud y, a instancias suyas, le confiaron el discípulo del que mas orgullosos estaban, un discípulo que era ya su hermano muy amado. El conde envió a Gerberto al obispo de Vich, Hatto.

Hemos visto antes lo que era la cultura catalana y su refinamiento literario, un poco complicado, un poco frágil, un poco de prestado. Esos latinistas y esos helenizan-

tes nos conmueven, en el ocaso del siglo x, porque representan un vivo contraste con los cluniacenses, con un antihumanismo de hierro. Pero esto es sólo un aspecto de su vida intelectual. Con San Isidoro de Sevilla, conservaban un contacto con la ciencia antigua. Cerca de ellos y bebiendo en esta fuente, Gerberto vigorizó su filosofía y su teología. Se ha observado que su definición de la filosofía —*divinarum et humanarum rerum comprehensio veritatis*[2]— es completamente isidoriana. Además se nutrió en él de lo que llamaríamos ciencias —en aquel tiempo, la aritmética, una geometría de agrimensor, la astronomía—. ¿Conoció la ciencia árabe? ¿Estuvo en Córdoba? Este viaje es uno de los elementos principales de la leyenda de Gerberto mago. Adhémar de Chabannes dice que se sintió arrebatado *causa sophiae,* para la ciencia, para la filosofía. Ascelin de Laon da a Gerberto el nombre de un rey de Egipto, país de la hechicería: Neptanabus. Hacia el año 1080, Bennon le acusa de maleficios; Sigeberto de Gembloux (muerto en 1113), de necromancia. Orderico Vital (muerto en 1141) relata su coloquio con el demonio. Por último, Guillermo de Malmesbury da la novela completa. Gerberto fue a Córdoba a estudiar las ciencias malditas, se enamoró allí de la hija de su anfitrión sarraceno y se fugó con ella. En esta historia romántica se mezclan las es-

tratagemas del Malo y los encantamientos. Pero todas estas anécdotas están burdamente tramadas. Queda la alegación pura y simple de Adhémar de Chabannes. Pero ni Gerberto ni su discípulo Richer, que abunda en detalles preciosos sobre las enseñanzas de su maestro, hacen la menor alusión a esos extremos. Debemos añadir que, en el siglo x, un viaje a Córdoba no era cosa tan fácil, como lo demuestran las tribulaciones de Juan de Gorze, enviado a la Corte de Abd-al-Rahman en el tiempo en que éste enviaba también una embajada a Otón I (952). Pero ¿era absolutamente necesario que Gerberto fuera a Córdoba para entrar en contacto con la cultura musulmana? Desde luego no era ni en esta época ni en el Mogreb cuando y donde esa cultura llegó a su mayor esplendor: no había llegado aún el gran período de los Avicena y de los Avicebron. Pero Córdoba era ya un centro de estudios. Los judíos habían traducido algunos textos importantes o interesantes. La correspondencia de Gerberto con sus amigos de Cataluña habla de un tratado de astrología a cuyo autor no nombra. Desea también una obra de León el Sabio o León de España. Es casi imposible determinar con precisión lo que debe a estas fuentes judeoárabes, pero no creo que, entre los cuentos de Guillermo de Malmesbury, haya que rechazar rotundamente lo que este autor nos dice sobre los

órganos, el reloj y los globos celestes que Gerberto sabía construir o hacer construir. Es posible que, en la decadencia de las artes mecánicas en Occidente, Gerberto adquiriera el conocimiento y la práctica de las mismas por el Islam, heredero de los «mecánicos» bizantinos. En todo caso, debemos señalar por lo pronto, en ese siglo en el que la abstracción seca siempre el pensamiento, una inclinación a la cosa concreta, una especie de genio artesano que lo emparenta con los hombres del Renacimiento. Se comprende la acción que, más tarde, ejercería un maestro como éste con un estudio de la astronomía que hacía uso de la esfera para explicar los movimientos del cielo. Si debió o no a los árabes sugerencias o ejemplos a este respecto, difícil es afirmarlo o negarlo. Pero esa afición a la obra de las manos que le distingue de los filósofos de su tiempo se la debe solamente a sí mismo. Como el uso del ábaco y la difusión de las cifras arábigas —que no lo son en su origen, pero que se empleaban corrientemente en la España musulmana.

En todo caso, Gerberto conservó una profunda impresión de su estancia en Cataluña y permaneció tan fiel a las amistades que hizo allí como a sus maestros de Saint-Géraud. A estas amistades se dirigía para obtener algunos manuscritos: rogaba a Miro Bonfill, obispo de Gerona y conde de Besa-

lú, primo del conde Borrell, que le enviara el libro de León el Sabio sobre la multiplicación y la división (984), y a Llobet, archidiácono de Barcelona (975-992), le pedía el tratado de astrología del que quizá se sirvió para componer un tratado del Astrolabio. Muchos años después, cuando tuvo que salir de Bobbio, su pensamiento va hacia aquel medio que le era querido y donde tenía fieles. Estuvo tentado a establecerse en él (a finales del 984 o a principios del 985); Guarin, abad del monasterio mozárabe de San Miguel de Cuxa, le instaba a que lo hiciera. En una carta que revela su indecisión, solicita el consejo desinteresado del abad Géraud [3]: «Ora pienso en trasladarme junto a los príncipes españoles, como me aconseja el abad Guarin, ora me hacen desistir de ello las cartas de la emperatriz Teófana...»

En marzo del año 986 todavía vacila entre la corte imperial y España, como lo atestigua una carta al abad Nithard. Por otra parte, sabemos que a la muerte del rey Lotario fue nombrado secretario de la reina Emma. España le ofrecía entonces el retiro de la sabiduría, con magníficas amistades y aquellos libros que él codiciaba tanto. Cuxa, más tarde refugio de San Romualdo y del dogo Orseolo, no hubiera sido un asilo digno de Gerberto. Pero su destino, de acuerdo con sus inclinaciones más o menos confesa-

das, le reservaba para las grandezas y los peligros de la vida activa.

En suma, los lazos que le unían a Cataluña seguían siendo muy fuertes, incluso cuando la dejó. Tres años permaneció en ella, del 967 al 970. Antes de que volviera a Francia, pero no a Aurillac, el conde Borrell y el obispo Hatto le llevaron a Roma. Iban a Roma a pedir al papa que erigiera a Vich en obispado, para independizarlo de Narbona, de donde el obispo de Vich era sufragáneo. Este intento está en relación con el empeño de los condes de Barcelona, vasallos del rey de Francia, por ser más independientes de la Corona. Así, pues, cuando Borrell, en el momento de la gran invasión de Al-Mansur, pidió ayuda y protección a Hugo Capeto, éste exigió al conde que, por su parte, reconociera sus deberes feudales, como condición previa a toda alianza militar. Pero la toma de Barcelona data del año 987, y es en enero del 971 cuando un diploma pontificio registra la presencia de los viajeros en Roma. Entonces comenzaron las relaciones de Gerberto con la casa de Sajonia, relaciones que tan profunda influencia iban a ejercer en el curso de su vida. Supo agradar al papa y al emperador, no sólo por su gran saber, sino ciertamente por un encanto personal que todavía percibimos en sus cartas. Su amabilidad un poco florida nos lleva a veces a pensar: ¡qué hombre

más hábil! Pero este hombre hábil es también un gran hombre, y no cabe duda que tenía disposición para amar —a sus padres espirituales, a sus amigos, a sus patronos y, más tarde, a sus discípulos—. En aquella ruda época, entre aquellas almas tan duras, ese aquitanio brillante y suave nos hace pensar en la elegancia intelectual y moral de la antigua Roma y en sus días más bellos, cuando los primeros rayos del sol de Grecia comenzaban a templar, a ablandar sus rigores. Escipión Emiliano y Lelio le hubieran acogido bien. En aquella Roma de su juventud, una Roma toda feudal, escenario de luchas que enfrentan a los barones del Lacio, a un populacho frenético, a un papado vacilante, a un emperador sajón, Gerberto está en su propia casa mucho más que todos ellos. Dicen que se ganó sus ilustres amistades con la astronomía, con la música y, sobre todo, porque veían en él un tipo de hombre ya muy raro o más bien desaparecido. El emperador y el papa se exhortaban mutuamente a conservarlo a su lado: ¿no deseaba Otón I rodearse, como Carlomagno, de los sabios y los letrados más eminentes de su tiempo? Restaurar el Imperio ¿no era esforzarse por restaurar la cultura imperial? Por otra parte, ¿no era Gerberto el hombre nacido para Roma y para la corte pontificia? Sin embargo, Gerberto no siguió ninguna de estas dos vías. Y acaso en esto dio una prue-

ba de su gran prudencia: pronto murió el emperador, y nada más inestable que aquel papado del siglo x, en permanente convulsión. En todos los hombres de esta envergadura hay un sentido, hondo y oculto, de su destino. En todo caso, Gerberto se consideraba débil dialéctico y decidió ir lejos a completar su formación. En aquel tiempo, bajo Adalbéron (969-989), estaba en pleno auge la escuela episcopal de Reims. Garannus, archidiácono de esta famosa iglesia, se hallaba en aquel momento en Roma, enviado por Lotario, rey de los francos. Gerberto decidió irse con él. El emperador le pagó, seguramente, el viaje. En el camino, los dos sabios se comunicaban lo que sabían. Garannus adelantó mucho en la matemática, pero tenía la cabeza dura para la música.

2

Aquí comienza para Gerberto el período más fecundo de su vida, el más auténtico, el más rico en resultados: diez años de enseñanza y de estudios durante los cuales el «brillante estudiante» se convierte en maestro e inicia una pasmosa carrera política.

Los viajeros llegaron a Reims a finales del año 972 ó a principios del 973 —según Richer, entre el concilio de Mont-Notre-Dame, celebrado en Tardenois, y la muerte de Otón I (9 de mayo del 963)—. Como otros

hombres de aquel tiempo —el propio Abbon de Fleury— que, pasada ya la primera juventud, y hasta la edad madura, no temían volver a sentarse en los bancos de la escuela, Gerberto, ya conocido, ya rodeado de tan altas simpatías, tornó a ser estudiante. Pero, al poco tiempo, Adalbéron le encomendó la dirección de la escuela, nombrándole escolástico, o empleando una vieja palabra de un sabor pedante y a la vez popular, «escólatra». Aquí se echa de ver aquel seguro ascendiente que Gerberto había ejercido ya sobre el abad Géraud, el conde Borrell, los amigos catalanes, Juan XIII, Otón I. El arzobispo de Reims debió pensar que un maestro que había ganado tanta fama en Aquitania, en España, en Italia, tenía que llevar muy lejos la de sus escuelas. Además, Adalbéron, como hombre de Estado, apreciaba en su justo valor el favor de que gozaba en la Corte imperial en tiempos de Otón I y que su sucesor, Otón II, le seguía dispensando. Todas estas razones son excelentes razones. Pero esta magnífica curva humana, vista desde fuera y por mentes poco esclarecidas, de mediocre vuelo y siempre confinadas en las regiones bajas, tenía que parecer sospechosa. No bastaba para explicarla el hechizo de la simpatía y de la superioridad. ¡Qué no será después, cuando el amigo del Demonio llegue a las más altas dignidades, hasta a la dignidad soberana!

La hiel de Abbon no es más que envidia académica. Prepara la acusación del maleficio.

Henos aquí en el extremo opuesto de Cluny y en un plano superior al de la cultura carolingia. En los confines de Austrasia, Gerberto aporta algo que no es el puro saber, sino un giro, una manera de pensar y de hacer comprender. Quizá no fue de esos hombres que innovan bruscamente, que proyectan un resplandor ardiente y concentrado sobre un punto de la investigación. Pero difundió una luz igualmente pura en todo el campo de los conocimientos humanos de su tiempo. Tuvo ese don superior, el talento, tan necesario como el genio para los progresos de la civilización, pero sospechoso para el vulgo. Talento que, en un profesor, consiste ante todo en el arte de hacer vivir y de hacer amar lo que se enseña. El éxito, odioso para los pedantes que lo consideran un pecado mortal, es aquí testimonio irrebatible de la superioridad y de la eficacia.

Conocemos la enseñanza de Gerberto en Reims, en su forma y en su espíritu, a través de Richer. Comprendía la lógica y la matemática, es decir, el *trivium,* enseñanza literaria y filosófica, y el *cuadrivium,* enseñanza científica. La primera de las artes liberales, la primera rama del *trivium,* es la gramática, estudiada según Donato, Prisciano y

Marciano Capella. Los discípulos que llegaban a Gerberto conocían ya los rudimentos. Empleando la expresión del biógrafo de Abbon, podían ya pasar a nado el inmenso mar de Prisciano, que en aquella época se consideraba como la fuente del conocimiento del latín. Después se abordaba la dialéctica, ciencia en la que Gerberto se había perfeccionado en el mismo Reims y en la que se estudiaban las *categorías* de Profirio, las obras de Boecio sobre la lógica y los *Tópicos* de Cicerón. Nada más árido que esta disciplina, basada en el análisis de las *quinque res,* el género, la especie, la diferencia, lo propio y lo accidental, y de las diversas formas de silogismo. Pero al menos podía preparar las mentes, soltarlas, darles agilidad, entrenarlas, si no en el ejercicio del espíritu crítico, que se basa en principios muy diferentes, sí al menos en la rapidez y en la agilidad del razonamiento. Así parece que lo entendió Gerberto, más allá de las definiciones que hoy nos parecen puramente verbales: llevaba a sus discípulos a un «sofista» que los entrenaba en el especial atletismo de la discusión. Se echa de ver aquí aquel amor a lo concreto que parece caracterizar la enseñanza de Gerberto y del que encontraremos otras pruebas. No le interesan las nociones por sí mismas, sino la manera como el espíritu las vive. Utiliza estos datos tan áridos para despertar y para

conducir la actividad de la inteligencia: áridas, sí, pero constituyen esencialmente la técnica del pensamiento medieval, que no es mediocre, y mediante el desarrollo de una técnica análoga, dialéctica o especulación sobre formas puras, se hizo probablemente la escultura románica. Por lo demás, cuando se lee el pequeño tratado de Gerberto, *Libellus de rationali et ratione uti*[4], no se comprende su verdadero sentido si no es interpretándolo como un juego, casi puramente «ornamental» de su inteligencia. ¿Cómo se puede decir que el ser razonable usa de la razón, si lo razonable está necesariamente contenido en el uso de la razón? Hay que distinguir entre el poder y el acto. El ser razonable es definido por la razón, pero no siempre se sirve de la razón... Ejemplos de los problemas que Gerberto planteaba a sus discípulos y a los que él mismo daba una solución de la más elegante sutileza. Quizá el *Libellus* es un «ejercicio corregido» o una «bella lección» que Gerberto quiso conservar.

Pero hay coincidencia en la opinión de que no es en la dialéctica donde Gerberto dio la medida de su originalidad: la dio mucho más en la retórica, donde se destaca como un príncipe del humanismo. En primer lugar, renunciando a los manuales para recurrir a las fuentes. ¿Qué fuentes? Los textos de los maestros que él no se cansaba

de conseguir, haciéndolos copiar en las abadías que tenían ejemplares de ellos. Esta caza de manuscritos a la que dedica tanto empeño y tanto gusto, prometiendo aquí un alto precio, allá uno de aquellos globos celestes que él sabía hacer, es uno de los rasgos más curiosos de su correspondencia. Gracias a él se salvaron Terencio, Virgilio, Horacio, Lucano, Estacio, Persio y Juvenal, no para las delicias de un bibliófilo afanoso de enriquecer su tesoro o para delectación solitaria de un letrado escondido, sino para entrar en la gran corriente del pensamiento humano, para ser explicados públicamente ante hombres jóvenes a los que un maestro como éste sabía comunicar el calor de sus admiraciones. Toma en sus manos, finas y fuertes, el vaso que San Odilón vio en sueños. No son sierpes lo que sale de él: contiene la sabiduría que un cristiano puede y debe aprovechar. Al mismo tiempo, este genio práctico, tan bien armado para la acción, ejercita a sus discípulos en la palabra, discuten en latín; las *conciones* a lo Salustio de que hace uso Richer y que pone en boca de los personajes de su historia para resumir una situación, para explicar la psicología de una decisión o de un acontecimiento, se deben ciertamente a la enseñanza de Gerberto. El arte de escribir la historia conservará su tradición durante mu-

cho tiempo, hasta el final de la época clásica.

Aunque Gerberto no hubiera enseñado más que el *trivium,* su nombre tendría su lugar en la historia del espíritu. Mas parece haber ejercido una influencia no menos profunda enseñando el *quadrivium,* la matemática —es decir, la aritmética, la música, la geometría y la astronomía—. Al servirse del ábaco, empleaba un procedimiento conocido desde el siglo V y practicado hacia el año 970 en Spire. Hizo que un artesano le fabricara uno, y también mil «caracteres» de cuerno. Era una especie de máquina de contar, parecida a un tablero de bolos con veintisiete casillas en tres columnas, una columna para cada serie de nueve cifras, una para las unidades, otra para las decenas y la última para las centenas. Cada cifra representaba, pues, un valor diferente, según la columna en que se hallaba; el cálculo resultaba más fácil y podía reducirse, al menos para los virtuosos, a movimientos de la mano. A pesar de que se ignoraba el cero y de las dificultades de las fracciones, se ha podido decir que los discípulos de Gerberto, tocando el ábaco como quien toca un instrumento, hacían juegos malabares con las cifras. Esto explica el entusiasmo de Abbon y su mal verso. Ciertas operaciones seguían siendo bastante largas y complicadas. Cuando Gerberto pe-

día a sus amigos de España el tratado de León el Sabio sobre la multiplicación y la división, intentaba enriquecer el método. Y lo mismo en cuanto a la geometría. Tenemos un tratado de esta ciencia que lleva su nombre, pero en una letra posterior al manuscrito. Se ha supuesto con razón que era obra de un alumno suyo —quizá un cuaderno de clase—. En él se cita a Pitágoras, a Eratóstenes, al *Timeo* y el comentario de Chalcidius. Pero Gerberto ignoraba el griego. ¿Cómo conoció a estos autores? ¿Por los árabes? Pero Gerberto no sabía árabe. Probablemente, por traducciones judías al latín. Pfister y Picavet descartan esta hipótesis so pretexto de que el viaje a Córdoba es una leyenda. En su época no se sabía casi nada de la vida intelectual en Cataluña ni de la cultura mozárabe. No era necesario ir a Córdoba y saber árabe para entrar en contacto con la ciencia judeomusulmana. El texto relativo a León el Sabio lo prueba suficientemente. Pero esta observación no resta valor alguno a lo dicho sobre las viejas fuentes de los agrimensores romanos.

No fue en geometría donde más innovó Gerberto. Ni tampoco en música. Lo que nos dice Richer a este respecto nos hace pensar que, en este campo, Gerberto se lo debía casi todo al *De musica*, de Boecio. Fue el monje Gui d'Arezzo quien imprimió a este arte un avance decisivo al poco tiem-

po de morir Gerberto, haciendo más sencilla, más límpida, la lectura de los tonos y de los semitonos. Pero Gerberto formó buenos músicos, por ejemplo, el rey Roberto, que no sólo se complacía en cantar en el coro, sino que, probablemente, puso música a unos himnos de cuya letra no es autor, puesto que eran conocidos mucho antes de él, entre otros el *O constantia martyrum*, que la reina Constancia, en su candor, creyó escrito para ella, como le había pedido. La parte más brillante de la enseñanza de Gerberto fue, además de la retórica, la astronomía. También en esto bebió sin duda en fuentes árabes; de ello da fe la carta relativa a la traducción del tratado *De Astrologia*. Como en retórica, en aritmética y en dialéctica, Gerberto no era en astronomía un teórico puro, sino un demostrador que se basaba en datos tangibles. Mandó hacer unas esferas en cuya descripción se detiene Richer con una complacencia entusiasta: en primer lugar, una esfera maciza de madera, en la que señaló los puntos en los que salían y se ponían los astros, varias esferas armilares que indicaban su marcha en el cielo y, por último, una esfera hueca con varios tubos, uno de los cuales permitía determinar los polos, mientras que los otros, girando en torno al primero, dirigían la mirada y la fijaban en un lugar muy preciso [5]. Estos globos de Gerberto se hicieron

célebres. Se los pedían a cambio de manuscritos, pero había que esperar con paciencia, pues no ocultaba él que su construcción llevaba mucho tiempo y mucho trabajo.

¿Tenemos con esto una idea completa de la enseñanza y de la ciencia de Gerberto? Seguramente no, pues algunos de sus discípulos dan prueba de curiosidad y de conocimientos médicos. En los estudios jurídicos, parece haber practicado sobre todo el derecho canónico, pero no hasta el punto de discernir las falsas decretales que le presentaron en controversia y que él admitió como auténticas, pero discutiéndolas con toda la agilidad de su gimnástica intelectual. Por último, fue teólogo, al menos si es ciertamente suyo el tratado *De corpore et sanguine Domini,* donde el autor toma una posición intermedia entre los partidarios de la presencia real y los que, como Raban Maur, consideran el pan y el vino como los símbolos de la Iglesia, cuerpo de Cristo. No es en escritos de este género donde debemos buscar la esencia del genio de Gerberto, ni tampoco en su brillante disertación sobre lo racional y el uso de la razón. Más serios son sus escritos matemáticos. Pero donde se define su papel y se dibuja su figura es, sobre todo, en la manera como vivió las curiosidades de su inteligencia y cómo hizo que las compartiera una gran parte de los dilectos de su tiempo.

Un maestro vale por sus discípulos tanto como por sus obras. En la primera fila de los hombres que Gerberto formó está Richer, sin el cual no conoceríamos, como merece ser conocido, al gran profesor de la escuela de Reims. Parece ser que fue el consejo de Gerberto lo que le movió a escribir la historia de su tiempo, cuyos cuatro libros abarcan el período que va desde Carlos el Gordo y el rey Eude hasta el año 995. Es una fuente estimable para los años posteriores al 969 y, sobre todo, para la revolución que llevó a Hugo Capeto a la realeza. Richer vivía aún en el año 998; a partir de esta fecha, nada sabemos de él. Tenía conocimientos de medicina, pues el año 991 hizo el difícil viaje de Reims a Chartres para conferenciar con el monje Heribando y para consultar ciertos manuscritos médicos. Por otra parte, Pfister señala con razón el espacio que Richer dedica a la descripción de las enfermedades de que mueren los personajes de su historia. Otro discípulo de Gerberto, Fulberto, comenzó por ser médico; pero se debe a su actuación como tesorero de Saint-Hilaire de Poitiers, y sobre todo como obispo de Chartres su fuerte huella, no sólo en la vida política, en la que le vemos mezclado en más de un acontecimiento bajo el rey Roberto, sino en la historia de la cultura, por el brillo de la escuela de Chartres bajo su episcopado, y en

la historia del arte, por la catedral que hizo construir y que fue destruida por el fuego en 1194. Ya hemos visto que Abbon de Fleury acudió a Reims en busca de los conocimientos que aún le faltaban. En torno a Gerberto aprendían otros muchos hombres que habían de contar en la vida monástica o en el episcopado: Ingon, abad de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Pierre-le-Vif de Sens y de Massay (fundado en el año 1000); Gerardo, obispo de Cambrai; Adalbéron, obispo de Laon, homónimo del arzobispo de Reims y al que el pueblo llamaría un día «el viejo traidor»; por último, Liétry, al que Roberto elevaría al arzobispado de Sens el año 1000. Tales eran los compañeros de juventud del que iba a ser el rey Roberto, pues Hugo Capeto y Adelaida confiaron a Gerberto la educación de su hijo. Después de él adquirió el joven príncipe sus títulos, no el sobrenombre, bastante absurdo, de «Piadoso», que, fundándose en Helgaud, su limitadísimo biógrafo, le dieron nuestros viejos historiadores, sino más bien el que le atribuyen ciertas cartas a cuyo pie se lee: *regnante Roberto rege theosopho* —expresión a la que correspondería bastante bien la traducción de «el filósofo cristiano».

Dejemos ya de considerar absolutamente bárbara una época en la que vemos al heredero de los duques de Francia entre los

estudiantes de Gerberto, esos jóvenes intelectuales que, más tarde, elegirá él para sus grandes jerarquías eclesiásticas. Midamos no sólo el valor intrínseco, sino la amplitud y el alcance de una enseñanza que, en vísperas del año 1000, prepara tales cuadros a la Francia de los Capetos. La fama de Gerberto rebasaba las fronteras de Francia, se extendía hasta Italia y Alemania, donde suscitó los celos de Otrico de Magdeburgo, uno de los sabios que rodeaban a Otón I y maestro de San Adalberto, el apóstol de Bohemia. Creyó que podía coger en falta a Gerberto sobre la clasificación de las ciencias, y, para sostener sus acusaciones, mandó a uno de sus discípulos a tomar notas en el aula de Gerberto. Pruebas en mano, dio parte a Otón II de estas divergencias, sin duda con la esperanza de quebrantar el crédito de su rival en la corte imperial, donde Gerberto era conocido y amado desde hacía mucho tiempo. El emperador convocó a Otrico y a Gerberto a Ravena para que argumentaran en su presencia: largo debate dialéctico cuya historia nos cuenta Richer detalladamente, pero en el que el prestigio de Gerberto no parece haber sufrido menoscabo. Ocurrió esto por Navidad del año 980. Otrico murió el 1 de octubre del año siguiente, sin pasar, pues, por la amargura de ver cómo su contradictor proseguía con gloria no sólo su ca-

rrera de maestro, sino la pasmosa fortuna que le elevó hasta el pontificado. Olvidamos lo que hay de poco noble en esta especie de espionaje al que se rebajó Otrico, para destacar, como un detalle interesante en la historia moral de la época, esa conferencia de Ravena en la que el emperador preside en persona un debate de filosofía pura [6].

3

Se inicia entonces para Gerberto un nuevo período. No deja de ser un hombre de pensamiento, pero entra en una vida de plena acción, erizada de dificultades, de luchas subterráneas y de inquietudes. En la conferencia de Ravena se encontraba sólo ante un cofrade descontento. En lo sucesivo se va a encontrar con adversarios más duros. Su destino es de los que sólo en la lid toman vuelo. Dispuesto está, armado de pies a cabeza, para otras luchas que no son las rivalidades intelectuales. No nos gustaría verle constantemente dichoso.

A finales del 982 o a principios del 983 fue nombrado abad de Bobbio, en Lombardía. Al designarle así para gobernar la ilustre fundación de San Colombiano, Otón II daba al escolástico de Reims una nueva prueba de su amistad. Bobbio era importante por los bienes, y acaso más aún por su antigua fama, por su biblioteca, por los

viajes de aquellos *peregrini Scotti* que, venidos de Northumbria y de Irlanda, propagaban en los *scriptoria* monásticos los ejemplos y los principios de la decoración de sus bellos evangeliarios. La biblioteca de Bobbio fue para Gerberto una gran fuente de gozo. Era, para la época, una biblioteca enciclopédica: en ella figuraban los maestros de la antigüedad profana junto a los Padres, los poetas, Virgilio, Horacio, Ovidio, Juvenal, Claudiano, los oradores y los filósofos, Cicerón y Séneca, y hasta Lucrecio, tan oscuro entonces y durante mucho tiempo. En ella acompañaban las ciencias —la astronomía, la medicina— a las letras. Más tarde, cuando Gerberto se alejó de Bobbio, todavía pensaba en sus riquezas no con una estéril nostalgia, sino para extender su influencia benéfica. Confidencialmente escribe a uno de sus fieles, el monje Reinardo, esta carta encantadora y hábil: «Te pido encarecidamente una sola cosa, que no te causará peligro ni perjuicio y que estrechará más aún los lazos de nuestra amistad. Ya sabes con cuánto afán busco los libros por doquier, y también sabes que hay por doquier copistas en las ciudades y en los campos de Italia. Con que manos a la obra y haz que me copien, pese a todos, la Astronomía de Manlio, la retórica de Victorino, el tratado de Demóstenes sobre la oftalmía. Me comprometo, hermano, a guar-

dar un silencio inviolable sobre el favor que me vas a hacer. Todo lo que gastes te lo pagaré con réditos donde me digas y cuando me digas[7]. Pero ni en el mismo Bobbio perdió de vista su propia biblioteca de Reims: «Que se corrija el Plinio —escribía a Airard de Saint-Thierry—, que nos envíen Eugrafio, que se copien los manuscritos que están en Orbais y en Saint-Basle...» Nada puede acabar con esta furiosa pasión, y vemos una vez más la enjundia de esta vida: de cualquier lado que se mire y aun limitándose a un solo aspecto, sirve al espíritu con una especie de encarnizamiento que no tuvieron ni siquiera los grandes cardenales humanistas del Renacimiento, los Bessarios, los Aeneas Sylvius.

Pero el gobierno de la abadía le causaba grandes preocupaciones. A pesar del esplendor de su nombre, fue recibido como criatura del imperio. Como en todas partes, supo ganarse afectos muy fieles. Pero quedaban partidarios de su antecesor Petroaldo. Los italianos desconfiaban de Gerberto y él no quería a los italianos. Con un laconismo enérgico, en el que se adivina su amargura, corregía así los versos de Virgilio: *Fregus, non viri* —los bienes de la tierra, sí; pero los hombres, no—. Las vastas propiedades de Bobbio eran saqueadas por sus vasallos. El nuevo abad intentó hacer valer los derechos de su monasterio. Pedro,

obispo de Pavía, le propuso una entrevista. El la rechazó. «Sustraed, robad, azuzad contra nosotros a las fuerzas de Italia. El momento es favorable: nuestro señor está ocupado en la guerra... [8]» ¿Dónde buscar apoyo? Otón amaba a Gerberto, mas, para sus ambiciosas empresas, necesitaba más que nunca ganarse a los italianos. Muerto él, el 7 de diciembre del 983, nada le queda al abad de Bobbio, que no puede contar con el Papa, antiguo obispo de Pavía. Y se vuelve a Francia, dejando la abadía a Petroaldo, pero sin renunciar a sus derechos. Algunos de sus monjes siguieron siéndole adictos y hasta iban a verle a Reims. Pasados seis años (989), escribe que Petroaldo es un «tirano», en el sentido propio de la palabra, es decir, un usurpador. Y, sin embargo, cuando llega a Papa le confirma en el gobierno de Bobbio. Es que Gerberto es a la vez un alma grande y un político: no se obstina en su antiguo fracaso.

La muerte de Otón II dejaba una situación complicada. El hijo que había tenido de Teófana contaba sólo tres años. Enrique, duque de Baviera, y Lotario, rey de los francos, aspiraban a la tutela, el uno para ser rey de Alemania, el otro para coronar la política lorenesa de los reyes carolingios. Este extenso país, que comprendía no sólo la Lorena moselana, sino la Baja Lorena, es decir, la región comprendida entre Flan-

des y el Rin, seguía siendo el objeto esencial de sus reivindicaciones y, si así puede decirse, el fondo del irredentismo carolingio. Pero el imperio mantenía en él sus derechos y conservaba partidarios fieles. En la estructura de una sociedad feudal, las situaciones personales son a veces muy complicadas. Aldabéron, arzobispo de Reims y, en calidad de tal, vasallo del rey de los francos, pertenecía a una familia lorenesa. Había estudiado en la abadía de Gorze, de la diócesis de Metz. Además, Bruno, hermano de Otón I y arzobispo de Colonia, le había dado el condado de Hainaut. Era favorable al imperio, y su amigo Gerberto, cliente de la casa de Sajonia, seguía los mismos caminos. En las disputas suscitadas por la menoría de Otón III, ambos se esforzaron por obtener la neutralidad del duque de Francia. Procuraron apartar a Lotario de sus designios. Pero Lotario marchaba ya a la conquista de Verdún. Entonces pensaron en derribar la dinastía carolingia y sustituirla por la poderosa estirpe de los grandes señores que, en su ducado y en Francia, ejercían una autoridad casi real. Aquí viene a cuento la famosa carta de Gerberto a un destinatario desconocido: «Te escribo en muy pocas palabras una carta enigmática: Lotario no es rey de Francia más que de nombre; Hugo no lo es de nombre, pero lo es de hecho. Si buscáis su amistad y si

unís a su hijo con el hijo de César, ya no tendréis por enemigos a los reyes de los francos.[9]» ¿Era en verdad servir a la causa de Francia querer sustituir una dinastía gastada, a pesar de los jefes enérgicos, por una dinastía fuerte, aun a costa de abandonar —provisionalmente— una política lorenesa? En todo caso, si la posición de Adalbéron, arzobispo de Reims y canciller de la Corona, es ambigua, la de Gerberto no lo es. La muerte de Lotario, el 2 de marzo del 986, y la de su hijo Luis V, en mayo del 987, resolvieron la situación. En junio del mismo año es consagrado en Noyon Hugo Capeto, elegido en la asamblea de Senlis. En la Navidad siguiente hacía consagrar a su hijo en Orleáns. Así tomaban cuerpo en la historia los designios políticos de Gerberto. Es claro que Gerberto no buscaba la grandeza del imperio a expensas de Francia, a la que daba, por el contrario, una fuerza nueva: fiel a la vez a su discípulo de Reims y al hijo de Otón II, tendía al equilibrio de Occidente.

Estos ambiciosos planes de hombre de Estado, secundados por los acontecimientos, que les facilitan un éxito tan rápido, daban a Gerberto una autoridad indiscutible. Había sido el alma de las combinaciones de Adalbéron, y lo que no había podido hacer o decir en persona el arzobispo de Reims, canciller de Francia, se encargó

de hacerlo o de decirlo Gerberto. Hizo y deshizo reyes. Secretario ahora de Hugo Capeto, podía actuar sobre los asuntos de la monarquía. El afecto de Adalbéron y la gratitud del príncipe le aseguraban la continuidad de la fortuna. El arzobispo pensaba en él como sucesor suyo y hasta le designó para el cargo. Muere el 23 de febrero del año 989, y no es nombrado Gerberto en su lugar. Por un extraño giro, lo fue Arnulfo, bastardo de Lotario. No es fácil entender las razones de esta elección, tan impolítica como poco honorable para Hugo Capeto, elevado por Gerberto a la dignidad real contra la familia de Lotario. No se resignaba ésta a ser suplantada. Carlos, duque de Lorena —antiguo rival de Hugo Capeto y heredero legítimo—, era tío de Arnulfo. ¿Acaso el rey de Francia, al hacer arzobispo a Arnulfo, esperaba ganarse el apoyo del sobrino contra el tío y dividir así a los carolingios? Si así fue, no tardó en ver el resultado negativo. El año 988, el duque Carlos había tomado Laon, la antigua acrópolis carolingia, refugio de Emma, viuda de Lotario. Sitiado dos veces por las tropas reales, resistió. Una noche de agosto del año 989, se apodera de Reims por sorpresa con la complicidad de Arnulfo. Este golpe de fuerza es el último pálpito de vida de una raza condenada. ¿Qué parte tuvo en él Gerberto? Elevado Arnulfo al arzobispado

de Reims, Gerberto permaneció a su lado. Seguía siendo, al menos de nombre, abad de Bobbio, y, de hecho, escolástico y secretario del prelado. No sólo se inclinó ante Carlos, sino que sirvió los designios de los dos conjurados. Seguía la máxima de Terencio, más prudente que altiva: «Si no puedes lo que quieres, quiere lo que puedes.» En realidad, éste es el momento malo de su vida. Está enfermo, estaba desorientado. La ingratitud y —digamos la palabra— la estupidez de Hugo Capeto en esta circunstancia pueden ayudarnos a comprenderle, si no a exculparle. Se ha dicho también que, abad-conde de una gran abadía italiana, a la que había sido llamado por Otón II, no tenía deberes feudales más que ante el imperio. Lo que nos apena es verle romper con su línea política, indiscutiblemente francesa y capeta. Jamás le creeríamos un aventurero vulgar que se venga de una decepción y que intenta su suerte. Lo seguro es que este episodio le hizo sufrir mucho y que se apresuró a ponerle fin en cuanto pudo. Es curioso que Gerberto se viera metido en él por un príncipe carolingio, hijo de una hermana de Lotario: le conocemos ya, es Bruno de Roucy, obispo de Langres. Hizo, pues, las paces y el rey comprendió su error.

En 991 termina la aventura del pretendiente lorenés. La noche del domingo de

Ramos cae Laon, entregada por su obispo, Adalbéron o Ascelin, que en otro tiempo se había adherido con las más sagradas promesas a la causa de los dos carolingios y que traicionó a Arnulfo como Arnulfo había traicionado a Hugo Capeto. Encierran al duque y al arzobispo en Orleáns y hacen comparecer al prelado ante un concilio reunido en Saint-Basle el 17 y el 18 de junio. Arnulfo es condenado por su felonía, degradado y encarcelado de nuevo. Pero ¿tenía derecho un concilio nacional a tomar esta decisión sin la aprobación de la Santa Sede? Ya sabemos lo que los obispos pensaban del soberano pontífice. Abbon de Fleury, intérprete de los frailes contra los obispos, sostuvo los derechos del Papa apoyándose en las Falsas Decretales. Gerberto las rebatió. Fue elegido arzobispo.

4

El error de los hagiógrafos es creer que en una gran vida todo es grande. En el plano humano, las miserias y las mezquindades con que Gerberto lucha en lo sucesivo no le disminuyen. Pero es triste ver al arzobispo de Reims, canciller de Francia, disputar su título al papado y al mismo rey de Francia. Detestaba estas disputas, que le apartaban de más altos pensamientos. Hubiera preferido, nos dice, luchar contra gentes

armadas. No obstante, ponía en estas luchas, tan estériles para el espíritu, toda la firmeza, todo el rigor del suyo, todos los recursos de su dialéctica. Ya la reseña de Saint-Basle nos hace ver todo el alcance y toda la habilidad de ese espíritu [10]. ¿Lo redactó siguiendo unos apuntes taquigráficos, como cree Julien Havet? No es imposible que aprendiera este procedimiento en Italia, donde lo empleaban los notarios. Pero me cuesta trabajo creer que los debates del concilio tuvieran esa elegante unidad. Por ejemplo, el discurso del obispo de Orleáns, cuyo fondo no se puede poner en duda, es un bello discurso muy digno de la pluma de Gerberto. Por lo demás, esta belleza y esta vivacidad de forma no disminuyen en nada la autenticidad histórica de tan insigne documento redactado por tan ilustre testigo.

De todos modos, el legado del Papa oyó tratar a su señor con una vehemencia que atizó la ira de Juan XV, indignado de que se pasara por encima de su derecho. Intentó hacer intervenir a los prelados alemanes y loreneses, en Aquisgrán, en Ingelheim, donde logró que fueran condenadas las decisiones de Saint-Basle. Y excomulgó a Gerberto. Pero el Concilio de Chelles, presidido por el joven rey Roberto, decide que no se debe obedecer al Papa cuando el Papa es injusto. Entonces se maquina la soberbia

empresa del Concilio de Mouzon. El Papa necesita algunos obispos franceses y sobre todo una mayoría alemana que no se sienta impresionada por los reyes de Francia. Mouzon, ciudad fronteriza, dependía de Reims en lo eclesiástico y de Lorena en lo político. Hugo Capeto prohibió a sus obispos asistir a este concilio. Sólo asistió Gerberto (995), que pronunció un discurso cuyo texto ha sido discutido [11]. Pero sus esfuerzos no dieron ningún resultado concreto. El concilio se disolvió, previo acuerdo de celebrar otro en Roma, que nunca se reunió.

No parece que a Gerberto se le acabara la paciencia por estos aplazamientos y por estos rodeos de una política de astucia que tampoco quebrantaba al episcopado francés. Pero, al trasladarse a Roma Otón III para recibir allí la corona imperial, el arzobispo de Reims decidió acompañarle para hacer ante el Papa (997) la defensa personal de su causa. Decisión no sólo muy valiente, sino en extremo hábil, pues la circunstancia de la coronación y la amistad de Otón III eran especialmente propicias a los intereses de Gerberto. En esto cambia la suerte, y cambia favorablemente. Muere Juan XV. Le sucede un pariente de Otón III, Gregorio V. Pero cambia otra vez la suerte: la muerte de Hugo Capeto priva a Gerberto de un soberano que, desde su reconciliación, le había sostenido siempre.

Le sucede Roberto, y Roberto es antiguo discípulo de Gerberto. También se puede jugar, noblemente, esta carta. ¿No presidió Roberto el Concilio de Chelles? ¿No sabe él, como su padre, cuánto pesó —diez años antes— la influencia de Gerberto, su genio, su habilidad política en los destinos de su casa? Pero Roberto amaba a Berta, pariente suya. Necesitaba la aprobación del Papa para una boda que podía ser condenada por la Iglesia, como lo fue en efecto, y contra la cual, nos dice Richer, se pronunció honradamente Gerberto. Por otra parte, Roberto era amigo de Abbon, que, como hemos visto, se pronunció en Saint-Basle contra Gerberto, por muchas razones, canónicas unas —muy débiles por cierto, porque se apoyaban en textos falsos—, políticas otras —fundadas en la oposición de los frailes y de los obispos—, más las que se debían a cierta acritud personal. Abbon, por indicación del Papa, aconsejó a Roberto que liberara a Arnulfo. Magnífica partida jugada a los obispos de Saint-Basle por un fraile amargo y diestro (noviembre 997).

Gerberto se enteró de esto en Alemania, adonde había ido tras un corto viaje a Francia. Reims no le importaba ya. Sus enemigos fomentaban allí contra él la agitación de los soldados y de los clérigos. Aquel centro magnífico que él había sostenido a pulso durante diez años volvía a caer en la

política y en la barbarie. En la Corte de un emperador de diecisiete años, lleno de entusiasmo por el estudio y por los bellos pensamientos, y cuyos padres habían sido siempre amigos y protectores suyos, Gerberto se sentía de nuevo en su verdadera vocación de espíritu, y de la poderosa vida del suyo, de su pasión humanista por la grandeza de la antigua Roma, así como de su adhesión a la casa de Sajonia, debía sacar la concepción más audaz de la estabilidad europea. Otón le pedía que la constituyera. A finales del 997, en respuesta al envío de la Aritmética de Boecio, un bello ejemplar en el que Gerberto había escrito unos versos, Otón le dirigió una carta llena de alusiones que terminaba con un poema rítmico y rimado, su primera composición poética. Llamaba en su ayuda a Gerberto para que completara su descuidada instrucción, para que le ayudara a desprenderse de su rusticidad sajona despertando su finura griega original. Alude con orgullo a Grecia, patria de su madre, con pena a su rusticidad sajona: «*Volumus vos Saxonicam rusticitatem abhorrere, sed grecsicam nostram subtilitatem ad id studii magis vos provocare.*[12]»

Este príncipe magnífico y delicado dona a Gerberto el dominio de Sasbach, en Alsacia. Le lleva a Italia, donde han estallado disturbios en Roma. Allí se enteran de que

ha sido puesto en libertad Arnulfo, lo que pone fuera de duda su reincorporación al arzobispado de Reims. Otón liquida con grandeza una situación irreversible nombrando a Gerberto arzobispo de Ravena. El Papa no podía menos de confirmar una elección que liberaba definitivamente a Reims. En abril de 998 toma posesión de su sede el nuevo arzobispo de Ravena.

Forzoso es detenerse en este momento de la vida de Gerberto en el que puede decirse que encuentra el más noble final de sus tribulaciones, en esta ciudad donde, a los recuerdos de los últimos emperadores y a las postreras huellas de la majestad romana, se unen los vestigios de otra grandeza: el esfuerzo de Justiniano por restablecer en el Mediterráneo la unidad imperial. Más que en Aquisgrán, lejana capital del norte, más que en la misma Roma, desgarrada por las facciones, el cerebro más completo del siglo x puede aquí soñar, si no en la continuidad de la historia, al menos en la posibilidad de una resurrección. Todo le incita a ello: los monumentos mismos, la silla de marfil de Maximiliano, decorada con relieves helenísticos y en la que se sentaba Gerberto a su vez. En Ravena pervivía aún un humanismo que iba a despertar en forma de herejía, si hemos de creer a Raúl Glaber, que sin duda desfigura los hechos con sus prejuicios cluniacenses. Vilgardo

vio en sueños a Virgilio, a Horacio y a Juvenal, invocados por el demonio. Dieron las gracias a su discípulo por el celo con que se cuidaba de su gloria y le prometieron asociarle a ella. Desde entonces Vilgardo predicó a los poetas antiguos como un nuevo Evangelio. Glaber nos dice que los sectarios del heresiarca fueron numerosos en Italia y que hubo que estirparlos a sangre y fuego. Vilgardo de Ravena no es más que un episodio, doloroso y alentador a la vez, en la larga historia de esa devoción a un pasado desaparecido, de la que el propio Gerberto había dado en Reims tan ilustres pruebas.

En realidad sabemos poco sobre el año que Gerberto pasó en Ravena, fuera de que llevó a su administración los principios de orden y de regularidad que muchos años antes había intentado en vano imponer a la indisciplina italiana de Bobbio, de donde todavía era abad. Hizo restituir al monasterio los bienes dilapidados y limitar los arriendos a largo plazo. Reunió en concilio a los obispos de su archidiócesis para tomar medidas sobre la disciplina del clero. Llegado de un país donde reinaba esta virtud, a decir del abad de Hersfeld, procuraba propagar sus ventajas. No nos imaginemos a Gerberto como un puro intelectual, contento con un último asilo, grandes lecturas y bellos libros. Adonde quiera que

vaya, no se limita a cumplir los deberes de su cargo: tiene el gusto y el don de la acción hasta la lucha. Y es sin duda la alianza de un alto pensamiento y de una voluntad constructiva lo que nos da la clave de su destino y lo que nos explica, en definitiva, al Papa del año 1000.

Muerto Gregorio V en febrero del 999, es llamado a sucederle el arzobispo de Ravena. Monje en Aurillac, estudiante, luego escolástico en Reims, amigo de Adalbéron, secretario de la reina Emma, secretario de Hugo Capeto, abad de Bobbio, arzobispo de Reims, impugnado por el papado, abandonado por el rey, consejero de un joven emperador, elevado por último a una de las primeras dignidades de Italia: ¿qué vida más rica podría ofrecernos la historia, qué mejor preparación, en la adversidad misma, para el ejercicio de un soberano poder? Conoce los diversos pueblos: Aquitania, España, la Francia del Norte, Italia, Alemania. Su saber abarca todos los conocimientos de su tiempo. Ha hecho y deshecho reyes. Ha soñado con unir a Francia y a Germania mediante una revolución dinástica. Y va a intentar un plan más ambicioso aún: restaurar el imperio de Constantino. El soberano que le ofrece la ocasión única para lograrlo es un joven príncipe capaz de comprenderle y penetrado de su pensamiento. Entonces el emperador disponía de la tiara.

Al ponerla sobre la frente de Gerberto, no se aseguraba un Papa hechura suya. Ni siquiera se daba un auxiliar para proseguir la política italiana de los Otones. Los lazos que unen al adolescente y al hombre maduro son de otra clase. Corresponden a un designio más alto, que aclara en parte la hermosa carta de la que, líneas atrás, hemos citado pasaje. Y ese designio lo han buscado los dos en Roma. Y en Roma debemos estudiarlo desde ahora hasta la triste noche del año 1002 en que la muerte del joven César puso fin al sueño del imperio universal.

Capítulo 4
El imperio del mundo

En el año 1000, el día de Pentecostés, en la vieja capilla palatina de Aquisgrán, el joven emperador Otón III [1], que acaba de ser coronado en Roma, contempla los despojos de Carlomagno, después de hacer buscar el olvidado lugar en que se hallaban. El fundador del imperio no está sentado en un trono, globo y cetro en la mano, como quiere la leyenda. Reposa en un antiguo sarcófago, con una cruz de oro al cuello. Esta fúnebre cita subraya la grandeza de la época. En la historia de la idea imperial tiene lugar no como un episodio extraño, sino como un hecho cargado de sentido. Al renovar una tradición secular, al tomar a Carlomagno como ejemplo, Otón III no persigue la posesión de un vano título, sino a la restauración del imperio universal, *impe-*

rium mundi. Ya su padre y su abuelo habían ido a recibir la corona y los honores imperiales en la Ciudad Eterna. Pero aquellos jefes de las bandas germánicas acampadas en el Monte Mario tenían el imperio como una hacienda de su casa y como una fuerza para Alemania. No medían toda su perspectiva. Muchas veces, en las encarnizadas guerras italianas, les resultaba duro de llevar. El hijo de la griega, el discípulo de Gerberto, alimentaba más vastos designios: dar al título que ornaba a los Césares sajones el doble prestigio de la santidad, por la estrecha unión del corazón y de las virtudes con la Iglesia, y de la romanidad, irradiando de la misma Roma a la Romania. ¿No fue Carlomagno un santo? A un santo emperador, a un nuevo Constantino dirigía Otón III sus pensamientos y sus oraciones aquel día de Pentecostés, ante los huesos recuperados.

El destronamiento y la muerte de Carlos el Gordo marcan el final del imperio carolingio (888). Se descuartiza y cada reino nacido de sus despojos adquiere, a través de horribles desórdenes, una vida política independiente. Durante algún tiempo todavía, el título lo llevan alternativamente los príncipes de la casa de Spoleto, Arnulfo, rey de Alemania, carolingio pero bastardo, Luis y Berenger, reyes de Italia. Después del imperio, la dignidad imperial que sobrevivía

débilmente a una realidad política desaparecida cae también. Ni Alemania, ni Italia, ni Francia, donde se mantiene el linaje carolingio, intentan resucitarla. Pero, borrada de la vida pública, no se ha borrado en la memoria de los pueblos. A finales del siglo IX Lamberto de Spoleto había fijado la doctrina en su *Libellus de imperatoria potestate,* favorablemente acogido por los italianos [2]. A mediados del siglo siguiente, Adso de Montiérender, dirigiéndose a Gerberga, reina de Francia, afirma que el mundo no puede perecer mientras existan reyes francos, pues en ellos radica la dignidad imperial. Texto notable, sobre el que hemos insistido ya y que tiene no sólo el interés de demostrar la permanencia de la idea imperial, sino también la de unir estrechamente la monarquía franca y la familia carolingia. Al mismo tiempo comenzaba a nacer la leyenda de Carlomagno, en sus formas primitivas y populares, y Benito del Mont-Soracte daba la versión más antigua de un famoso episodio de esa vida legendaria, el viaje a Jerusalén. Roma seguía profundamente impregnada de esta nostalgia. Ciudad de coronaciones, tumba de los apóstoles, era el santuario de numerosas peregrinaciones: así lo atestigua Flodoardo en cuanto a los años 931-940. La idea imperial y la idea romana, si así puede decirse, apenas se disociaban una de otra. Consolaban

con un recuerdo y con una esperanza las grandes tristezas del mundo.

Es decir, que una tradición, una leyenda, una nostalgia preparaban el retorno al imperio. Resulta sorprendente que no se produjera en Francia, vieja tierra carolingia en la que reinaban todavía enérgicos carolingios, este país de Francia cuyos reyes, dice Adso, llevaban en ellos la dignidad imperial. Cuesta creer que sea esto una invocación, una alusión de intelectual aislado. Acaso nuestros reyes tuvieran entonces más valor que imaginación. Estaban absorbidos por las luchas dinásticas, a las que puso fin la revolución del año 987 en beneficio de los Capetos. En cuanto a Italia, estaba dividida y muy lejos de aspirar al imperio. Mientras tanto, crecía en Alemania la casa de Sajonia. En el campo de batalla de Riade, donde el duque Enrique I había aplastado a los húngaros, sus soldados le aclamaban gritando: « ¡Viva el emperador! » Es el presagio de la fortuna que espera a su hijo Otón I, coronado rey el año 936. ¿Se pensaba ya entonces en restaurar la dignidad imperial? Lo seguro es que el ceremonial de 936 es franco y que el obispo de Maguncia, al presentar la espada, pronuncia estas palabras: «Recibe esta espada con la que arrojarás a todos los enemigos de Cristo, bárbaros y malos cristianos, y con la que Dios te otorga el poder sobre todo

el imperio de los francos —*auctoritate divina tibi tradita omni potestate totius imperii Francorum*[3]—.» Fórmula puramente protocolaria, puesto que de ella se excluye la Francia romana, o románica, pero de un innegable significado político, puesto que implica la afirmación del imperio. El mismo alcance tiene la genealogía franca que se da a los sajones. Los legitima, los adscribe no sólo a Carlomagno, sino a los grandes merovingios. Aclamaciones del ejército, fórmulas ceremoniales, seudogenealogías, son de tener en cuenta en la historia de la idea imperial, pero no habrían bastado para fundar el imperio. Otón se acercó a él por la realeza de Italia. Pero la corona la cogió él con sus fuertes manos de soldado (962) después de brillantes y repetidas victorias sobre los bárbaros, casi en las mismas condiciones que Carlomagno, a quien le comparan con entusiasmo los cronistas de su tiempo.

La idea pasó, pues, a ser un hecho, saliendo de la pura especulación para entrar en la realidad histórica. Los letrados que pensaban en el imperio para un jefe, y no para un débil heredero, habían tenido tiempo de pensarlo: los dos primeros sajones que lo llevaron sobre sus hombros no tuvieron tiempo más que para sostenerlo y conservarlo. De que Otón I y Otón II no desconocieron a los hombres superiores, la

alta cultura, son un indicio sus relaciones con Gerberto. Pero su verdadera ocupación fue hacer la guerra. Todo el drama de Alemania medieval está escrito a grandes rasgos, como un buen borrador, en la historia de los dos primeros emperadores sajones, y el último, Otón I, sucumbe en el empeño. La Francia de la misma época no está exenta de problemas temibles, pero de muy distinto orden. Con excepción del Sur, cuyas fronteras están amenazadas por la presión sarracena, pero cuya defensa se apoya en la marca de Barcelona y en los reinos cristianos de la península, Francia no está ya directamente expuesta a las invasiones de los bárbaros, y las incursiones normandas no son ya tan frecuentes ni tan intensas. La operación de Carlos el Simple ha salido bien. La batalla se libra en el interior, entre la monarquía y sus adversarios. También en Alemania, donde los ducados nacionales pueden en cualquier momento alzarse contra el soberano si flaquea su energía o está ocupado lejos; pero, además, Alemania ha conservado esa función de marca «contra los adversarios de Cristo, bárbaros y malos cristianos», que durante tanto tiempo cumplieron la Galia de Clodoveo y la Galia de Carlomagno. Hace frente a los bárbaros del norte, del este y del sureste, a los vikingos, a los wendos, a los obotritas, a los polacos, a los húngaros, a

los eslavos de Bohemia. Por último, el imperio se enfrenta con el Islam en Italia del Sur y en Sicilia. En el resto de la península pendían sobre el imperio otras amenazas: las agitaciones de un feudalismo siempre dispuesto a saltar sobre una ocasión de desorden, la inestabilidad de una población que sólo era constante en su animosidad contra los hombres del norte, la profunda degradación del papado, la turbulencia de los barones romanos, durante mucho tiempo depositarios del Sacerdocio; más abajo, los príncipes lombardos de Apulia y, por último, los estrategas griegos que representan en el extremo de la península la autoridad de Bizancio. Un mundo de desunión, de discordia, de disturbios, de intrigas, una fauna humana de lobos feudales, de obispos simoníacos, de ladrones de caminos con nombres ilustres, parapetados en las tumbas de la Vía Apia o en los pequeños castillos lacustres de la alta Italia, el feroz amasijo de crímenes pintado por Hugo en Ratbert. Les sacan los ojos a los príncipes destronados, estrangulan a los Papas en los fosos del castillo de Santángelo, ahorcan a los jefes de barrio, y Benito de Monte Soracto llora por la gran miseria de Italia. Para domar, para calmar esta hambre trágica, haría falta no sólo el rudo genio de un Otón, sino su presencia constante. El imperio está siempre en acción, siempre en

juego. ¡Cuántas veces vieron los puestos de Brenner pasar y volver a pasar a su gente de guerra! Apenas les da Italia un poco de tregua, hay que correr a Stargard o a Havelberg, acuciados, empujados por los eslavos. Y es aún mucho peor si el imperio flaquea en algún lado: entonces se reanima la guerra, furiosa, en otra parte. Uno de los hechos que los historiadores de Otón I señalan unánimemente es que nunca tiene tiempo de afianzarse en ninguna parte. Se pasa la vida sosteniendo con la fuerza de sus puños un equilibrio en el derrumbamiento.

¿Qué fue de ese edificio inmenso y frágil bajo un dueño como Otón II, pequeño de estatura, gordo, sensual, pagado de sí mismo y sin grandes luces? Después de la desastrosa batalla del cabo Colonna, donde a duras penas escapa de los árabes, donde el obispo de Augsburgo y el abad de Fulda mueren combatiendo, el danés invade Germania, el eslavo incendia Hamburgo. Europa se subleva. Las novísimas cristiandades del norte caen en manos de los bárbaros y las de Europa están a punto de independizarse de Alemania. Pero Otón II se obstina en los asuntos de Italia, en sus negociaciones con los obispos de Pouille y de Calabria. En la junta de Verona le suplican, le amonestan. San Mayeul, abad de Cluny, le señala la inmensidad del peligro y la inmi-

nencia de la ruina. Otón no escucha nada, proyecta la conquista de Sicilia, baja hasta los Abruzzos. Es entonces cuando Gerberto, abad de Bobbio, escribe su carta tan amarga a Pedro, obispo de Pavía. Mientras el emperador está ocupado lejos, se aprovechan de su ausencia. Esta es la clave de la situación: el emperador está siempre ocupado en otra parte. Y en diciembre del 983 muere. Las fronteras de Alemania del Norte quedan abiertas. El heredero tiene tres años.

Es raro que no se produzcan aquí los fenómenos explosivos que acompañan generalmente a las regencias. Seguramente Alemania sentía el peligro, seguramente no había flaqueado su fidelidad a la casa de Sajonia. Pero la habilidad de Teófana hizo lo demás. En la primera parte de su vida, nos llama la atención sobre todo por sus brillantes condiciones exteriores, su belleza, su pompa, su refinamiento. Hija de Romano II, se crió en los esplendores y en las intrigas de la Corte de Bizancio. Esposa de Otón II, acompañó más de una vez al emperador en sus guerras de Italia. Hela aquí sola, a los veinte años, resplandeciente aún sobre ese fondo negro, pero impopular desde ciertas palabras imprudentes que se le habían escapado después del desastre del cabo Colonna. Reconquista la autoridad moral en Alemania, se gana a los alemanes, al mismo tiempo que a los italianos y a los griegos, renun-

ciando a la conquista de Sicilia y a la lucha contra el Islam. Ha comprendido las advertencias de Verona. Más aún: a la muerte de Bonifacio VII, deja a los romanos que hagan un papa a su gusto, Juan XV. Y, para conjurar el peligro eslavo, enfrenta a Polonia con Bohemia y acaba por reconciliarlas. Ha comprendido que, para salvar el Imperio, había que ser reina de Alemania antes que emperatriz de Occidente. A su muerte, muy prematura (991), su suegra, la vieja Adelaida, viuda de Otón I, sigue la misma política y conduce la guerra de los wendos. Una y otra, la griega y la italiana, entendieron mejor el interés inmediato de Germania que el sajón Otón II, y la paradoja de un imperio que oscila entre un peligro y otro. Cuando Otón III llega a la mayoría de edad (996), después de hacer la guerra en el norte desde los doce años, ¿hacia dónde se inclinará? ¿En qué sentido le impulsan su naturaleza, sus orígenes, su educación? ¿Qué predisposiciones secretas conducen sus pensamientos ante los restos de Carlomagno, en Aquisgrán, el día de Pentecostés del año mil?

2

El adolescente en quien recae el terrible peso del Imperio es a la vez un héroe de novela, un político idealista y un santo. Ha

soñado sucesivamente en el imperio del mundo y en el renunciamiento absoluto a las vanidades humanas. Sucesivamente, ofrece a los romanos el espectáculo de su sacra majestad en ceremonias teocráticas y aspira a la soledad absoluta en una cabaña de barro y cañas. Ora se entrega con San Adalberto y con San Nilo a los más ardientes éxtasis de la fe, ora escucha los consejos del viejo Gerberto, grande por la inteligencia y acaso por la intriga, hombre honrado, fecundo en sabias artimañas, amigo del diablo y príncipe de los humanistas. ¿Quién, por naturaleza, fue nunca tan proclive a las ambiciones y a los hastíos sublimes como este hombre tan joven y cuyos días ya contados daban lugar a la mesura y a los compromisos de la experiencia? El mismo desencanto es en él un ardor, y la realidad del mundo un sueño vivido. Tuvo la suerte de morir antes que sus pasiones, las más nobles que hayan animado a un hombre de su época, de desaparecer en el momento mismo en que, quizá, sus quimeras se alejaban de él. Para que la serie humana sea completa, preciso es que la historia nos ofrezca, en breves intervalos, figuras como ésta: alcanza entonces las magnificencias de la ficción.

¿Cómo explicarse que la raza de Otón el Grande diera este hombre tan extraño, que aquel vigoroso realista tuviera por nieto a este héroe soñador? Desde luego ya vimos

en Otón II cierta falta de sensatez que, en los días de mayor peligro, le llevaba a empeñarse en vanos proyectos de cruzada.

Se alega sobre todo, y con justa razón, la sangre griega que corría por las venas del hijo. Otón III recibía el impulso secreto de esta sangre, sin la sabiduría. Seguramente, meciéronle en la cuna los relatos sobre la grandeza de la Bizancio imperial y se crió en el culto al pasado. Filagato de Rossano le enseñó su lengua materna; Bernward, el famoso abad de Hildesheim, le dio probablemente una educación más firme, y ya conocemos su afecto por Gerberto, el viejo amigo de su casa. En la carta que escribió a éste dándole las gracias por su regalo de la Aritmética de Boecio [4], alude a su rusticidad sajona, que le avergüenza, y a aquella chispa de genio griego que hay que reanimar... Gerberto no podía menos de sacar partido de esta efusiva confesión. En la afortunada fórmula que emplea, con una concisa elegancia de gran escritor —*genere graecus, imperio romanus,* griego por la raza, romano por el Imperio—, nos parece vislumbrar el futuro de un concepto imperial más amplio y más brillante, humanamente más legítimo que el imperio sajón.

Pero, a nuestro juicio, la «greciedad» de Otón III, muy auténtica, es también, y acaso sobre todo, un orgullo, una aspiración de su espíritu. Y acaso se tradujo en el efec-

to de liberar, por contraste, aspiraciones profundamente germánicas que asoman ya, aunque muy débilmente, en su padre. La eterna tentación italiana de los hombres del norte, el carácter artificial de este imperio del mundo, sus ceremonias, ese fasto ostentoso: todo, hasta ese antepasado exhumado, y hasta ese ardor en el estudio, esa deferencia de fámulo con su viejo Fausto aquitanio, son sin duda en Otón III rasgos que pertenecen al genio de Alemania. Si Gerberto se anticipa a los humanistas del Renacimiento, el joven emperador se anticipa al romanticismo alemán. Su historia hubiera podido llevarla al teatro, con una asombrosa conformidad de instintos, si no Goethe, al menos un dramaturgo del *Sturm und Drang*, más que por la violencia de los episodios, por la extraña condición del héroe y por la fatalidad que precipita su fin. Quiere decirse que, hasta en los límites más estrechos del tiempo, la historia contiene acaso toda la diversidad de los tipos humanos, todo el repertorio de las situaciones. Pero este destino tan rápidamente tronchado no autoriza sino algunas sugerencias a las que la carrera de Barbarroja y la de Federico II dieron, sin duda, más amplio desarrollo.

En 996, se dirige Otón a Italia con el fin de recibir allí la corona imperial. El eslavo está contenido, Italia parece segura. Pero,

en la salida de los Alpes, Verona se subleva y hay que apaciguar el movimiento. En Pavía, les llega la noticia de la muerte de Juan XV; en Ravena, Otón hace elegir a su primo y capellán Bennon, que toma el nombre de Gregorio V. Es un alemán, es un hombre de una energía brutal: dos razones para que los romanos le detesten. Este primer gesto, que rompe con la prudencia de Teófana y con la complaciente blandura de Juan XV, no tarda en desencadenar la ira. Y se levanta una vez más esa raza de jefes de sedición que consideran el papado como cosa propia y que oponen al imperio alemán la resistencia de la Roma feudal. Gregorio V, expulsado, se retira a Lombardía, donde espera la intervención del emperador. Crescenzi, hijo del insurrecto del año 974, hace que sea elegido Filagato, de vuelta de Constantinopla, a donde había ido a pedir para Otón III la mano de una princesa imperial. No es ni la primera ni la última de las sediciones que ensangrientan la ciudad de los Césares en violentos combates callejeros. Pasado el tiempo, la imaginación popular los interpretaría como movimientos nacionales, algo así como reivindicaciones tribunicias, como llamadas a la libertad. ¿Se equivocaba enteramente, como se afirma? Cierto que los barones latinos querían ante todo conservar su exorbitante privilegio, pero los sentimientos que se mani-

fiestan en la insurrección de Verona y, más tarde, durante el triste retorno de los despojos de Otón III hacia Alemania, demuestran que, en el fondo de esta agitación italiana y romana, hay algo más profundo y de más amplio alcance. Crescenzi no es ni un héroe ni un santo. La Roma del año mil no es la Roma de los Gracos. Pero, en las ruinas de la república y del imperio, estos feudales atroces tienen cierta grandeza.

En conjunto, esta Roma no era, sin duda, muy diferente de la que iba a pintarnos, a la luz lunar del aguafuerte, violentamente contrastada de sombras, un visionario genial, Piraneso. Olvidemos los edificios del Renacimiento y del período barroco: quedan los monumentos de los antiguos, ya entonces roídos por el tiempo, derrumbándose en escombros, desmelenados de yerbajos y de juncos, calcinados por el fuego de las grandes invasiones, agujereados en cada rendija para poder robar el cobre de las almillas. Como en tiempos del arquitecto grabador, algunas reparaciones improvisadas permiten aún al hombre alojarse en ellos, como en cavernas de las que descendía para sus fechorías. Tumbas y templos, defendidos por almenas y parapetos, guarnecidos de tejadillos de madera, tenían para ellos la ventaja de sus sólidos muros, contra los que nada podía el ariete. Las estrechas calles favorecían la emboscada y el acecho. Acaso,

como más tarde en las ciudades toscanas, se alzaban allí, en la emulación de dominar, torres estrechas y cuadradas. Pero las fortalezas estaban sobre todo en las ruinas. Siempre fueron muy buscadas por gentes extrañas. Esas pobres gentes que hasta una época muy reciente habitaban el teatro de Marcelo, eran los sucesores de los hombres de armas de Crescenzi. En las laderas de Tusculum había otros reductos, así como sus hermanos de rebelión; pero es a la Roma de Piraneso, a su poderoso y melancólico claroscuro, a donde tenemos que acercarnos para entenderlo. Es en el castillo de Santángelo donde sostienen sitio de dos meses contra las tropas imperiales. Y *Las Prisiones*, debidas a la imaginación desencadenada de nuestro artista, nos sugieren el horror de los suplicios infligidos a los rebeldes, nos hacen pensar en los pontífices estrangulados o muertos de hambre. Un anacoreta casi centenario, San Nilo, fue a implorar a Otón por Filagato: el papa de la revolución, después de la toma de Roma (febrero del 998) fue paseado en un asno por las calles de su ciudad. En cuanto a Crescenzi, dejaron colgado su cadáver en el patíbulo del Monte Mario.

Acaso estas horribles circunstancias, quizá las exhortaciones de San Nilo provocaron en el emperador la crisis mística que, aquel mismo año, le mueve a encaminarse,

a pie y en pleno invierno, al oratorio de Monte Gargano. No parece que separara nunca la función imperial de los más austeros deberes de cristiano. Le dolían la miseria y el escándalo de la Iglesia. No sólo procuraba ponerles remedio con la rectitud de la administración pontifical, sino que quería redimirlos en sí mismo. Lo que nos parece una crisis no es ciertamente otra cosa que el punto más alto de una curva continua. Por otra parte, no separaba nada, tenía siempre presente su doble deber; la ermita de San Nilo en Serperi, el santuario de San Miguel en Gargano no le ocultaban las dificultades a que estaba expuesto en Monte Cassino, las agitaciones de Capua y de Nápoles que procuraba apaciguar. Pero un acontecimiento inesperado vuelve a poner el papado en liza. El 18 de febrero del 999 muere Gregorio V. El emperador lleva a Gerberto a la silla pontificia. Dijérase que en este momento la historia hace tabla rasa del pasado para autorizar fundaciones nuevas o nuevos sueños. Las viejas fuerzas alemanas desaparecen —no sólo Gregorio V, sino la abuela del emperador, Adelaida, y su tía, Matilde, a quien Otón, en otro tiempo, encomendó Germania durante su ausencia; «las tres columnas de la cristiandad». La muerte de estos parientes tan próximos y tan queridos determinó el retorno del emperador a Alemania, en los comienzos del

año mil, para una estancia de seis meses, durante la cual hizo exhumar a Carlomagno. A principios del otoño volvió a Roma, con intención de quedarse en ella. Entre la vieja capital carolingia y la Ciudad Eterna, optó por ésta. Sólo en Roma es posible fundar la monarquía universal. Sólo desde Roma puede la monarquía universal alumbrar todo el mundo cristiano.

3

Estos vastos designios no tienen, en rigor, contornos definidos, y es justo señalarlo. Pero en esto radica su interés y su originalidad. No se trata de constituir un imperio compacto, definido por la posición de territorios y por un riguroso trazado de fronteras. No se trata tampoco de considerar la conversión de los bárbaros como un instrumento de germanización, sino de permitir a las nuevas naciones cristianas vivir y desenvolverse dentro del marco imperial. El lazo que ha de unir al imperio es más espiritual que feudal. En el fondo, esta concepción no es más constantiniana que carolingia. Se basa en la estrecha unión entre el emperador y el papa. Es, si se quiere, un aspecto de lo que se llama el césaropapismo, pero no la explotación de un papado vasallo por la realeza germánica. Gerberto conjuga los poderes del emperador con los suyos en una

soberanía que no separa lo espiritual de lo temporal. Así se explica, como ha demostrado Julien Havet, la curiosa respuesta del papa a la carta que le dirigió Roberto el Piadoso quejándose de uno de los prelados más ilustres de su tiempo, el famoso obispo de Laon, Adalbéron, llamado también Ascelin. Dicho está que la queja llegó a manos del emperador y del papa: *Apostolicis et imperialibus oblata est manibus*[5]. ¿Qué hace el emperador en este asunto de disciplina eclesiástica? Las diferencias que pueden surgir entre el episcopado francés y Roberto competen únicamente al papa, pues el rey no es en modo alguno, por ningún concepto, vasallo del imperio, ya que Francia no figura entre los reinos que lo constituyen, y que son Lorena, Germania e Italia. Pero Gerberto y Otón, por encima de las realidades de su tiempo, ven un estado del mundo en el que el acuerdo entre el papa y el emperador arbitra y gobierna a toda la cristiandad. Se citan otros ejemplos de «usurpaciones» de la soberanía del rey: no ante él, sino ante Otón III son convocados a discutir sus respectivos derechos el conde de Barcelona —vasallo de Francia— y el arzobispo de Vich. No es del todo justo sacar la conclusión de que el primer papa francés tuvo una política antifrancesa, pues, como veremos, se ha podido igualmente decir que su política con las naciones recién convertidas era

antialemana. En realidad, su política está ante todo al servicio de la idea imperial, que rebasa el horizonte de un imperialismo germánico.

Los pioneros del cristianismo en los países eslavos limítrofes del imperio habían trabajado al mismo tiempo por la extensión de Alemania. Esta fue la línea seguida por hombres como el famoso Pilgrim de Passau. El obispado de Praga fundado en los años 975 ó 976, dependía de los arzobispados de Maguncia. Al permitir que lo ocupara el hermano del duque de Boleslas, después del nombramiento de un monje de Corvey, Otón III y Gerberto aceptaban el riesgo de que creciera en Bohemia una Iglesia nacional. Y lo mismo en Polonia, donde el obispado de Posen, que al principio dependía de Magdeburgo, fue sometido, con Kolberg, Cracovia y Breslau, al arzobispado de Gnesen, recientemente fundado sobre el sepulcro de Adalberto. Ocurría esto en los primeros meses del año mil, cuando Otón III fue a rezar ante este sepulcro. Aún más característico es el caso húngaro. En 995 recibió el duque Geysa la promesa de una ilustre boda para su hijo: Giselia, hija de Enrique de Babiera, con la condición de que se convirtiera al cristianismo y ayudara a la conversión de su pueblo. Ya el obispo de Passau había logrado, entre 971 y 991, restaurar su diócesis y hasta introducir el germanismo y el cris-

tianismo en los países de la Leitha. Pero, en el año mil, el duque Waik, hijo de Geysa, recibe la corona de oro que le erige en rey, con una bula de entronización de Silvestre II que incorpora el nuevo reino a la Santa Sede con el título de monarquía apostólica. La bula ha sido puesta en duda, pero el hecho es indudable: desde este momento existe una realeza hereditaria más, con una Iglesia gobernada por un metropolita. Waik toma el nombre de Esteban, con el que será canonizado por la Iglesia este jefe de bandas devastadoras. Que Hungría llegue o no llegue a ser colonia alemana, no es de lo que se trata. El imperio ha creado una marca y rechazado a los bárbaros. Como los normandos que Carlos el Simple fijó en nuestro suelo, no se desprendieron de sus viejos instintos. Bien lo veremos en los desórdenes que siguieron a la muerte de Esteban (1042), pero no por ello dejan de formar parte, desde ahora, del cuerpo europeo.

Hay que insistir resueltamente en la originalidad de esta estructura que, en vez de incorporar al reino alemán provincias o estados feudatarios, incorporaba nuevos reinos a los tres del imperio y que, respetando la idea de nación, le superponía una idea más alta, conforme a la idea misma del cristianismo: lo que podríamos llamar la supernación. Estos dos términos, monarquía apostólica, Sacro Imperio, no pueden enga-

ñarnos. Era sin duda una aspiración nobilísima, pero con el peligro de semejante empresa, unir en la misma comunidad pueblos tan diferentes en las tradiciones, en la lengua y en el estatuto de las civilizaciones. Pero se habían sufrido guerras espantosas. La Europa cristiana era muy pequeñita y estaba siempre amenazada. Había que elegir entre una política de conquista y una política de acuerdo espiritual. El papa francés optó por lo segundo. No era esto en él una idea nueva, si nos atenemos a la carta donde proponía a un destinatario desconocido aproximar, unir en la misma solicitud, para un interés superior, la juventud de Roberto de Francia y la juventud de Otón III.

Por otra parte, el viejo humanista cristiano no podía menos de favorecer la resurrección romana de una corte verdaderamente imperial. Un régimen necesita de una política tanto como de máximas de Estado, y los historiadores que piensan que los pueblos se gobiernan únicamente con la fuerza o la prudencia desconocen el fondo de la naturaleza humana. En el momento en que Gerberto y Otón intentaban resucitar el imperio romano, no era una pura fantasía darle forma evidente en fórmulas y ceremonias. Conocemos aquéllas por la sigilografía, éstas por textos contemporáneos. En sellos de plomo se lee los IMP. AVG. COS. y SPQR, y hasta una figura de mujer, alegoría de

Roma, con las palabras: *Renovattio imperii romani*[6]. Si los cronistas alemanes son muy sobrios y los cronistas italianos casi mudos, una compilación de la segunda mitad del siglo XII, la *Graphia aureae urbis Romae*, muy heterogénea y muy incoherente, tiene el mérito de contener trozos que datan, indiscutiblemente, del tiempo de Otón III: se encuentran los textos originales en los manuscritos del XI y de finales del X. También pertenece a la época a que nos referimos un fragmento incluido en otra compilación, la de Bonizon de Sutri, relativo a los siete jueces palatinos[7]. Que los diplomas no siempre hayan confirmado las alegaciones de esos viejos autores sobre los jueces, que la última parte de la *Graphia* esté llena de cosas tomadas de Constantino Porfirogeneta y, por otra parte, en detalles inútiles y confusos sobre las antiguas magistraturas romanas, no afecta en nada al valor histórico de los documentos contemporáneos de los hechos.

El emperador no residía en el viejo palacio carolingio aledaño a la basílica de San Pedro, abandonado ya por sus antecesores, sino en otro, del que nos dicen que era «antiguo», situado en el Aventino. La colina de las secesiones de la plebe, que hemos visto, a principios de este siglo, viviendo en una paz provinciana y monástica, era entonces residencia de las grandes familias romanas.

Quizá el Castello de' Cesari, con su torre, perpetuaba el recuerdo de una de ellas y hasta, confusamente, la memoria de los Césares germanos. No lejos se hallaba el convento de Santa María Aventina, convertido en priorato de la orden de Malta, y el de San Bonifacio y San Alejo, donde se reunían monjes latinos, griegos, eslavos y a donde se retiró San Adalberto antes de ir a sufrir el martirio en Prusia [8]. Parece ser que a este monasterio donó el emperador el manto de su consagración con escenas del Apocalipsis bordadas en oro. De allí salía para sus peregrinaciones al monte Gargano o al país de Subiaco, lleno de recuerdos de San Benito, para sus conversaciones en la soledad con San Nilo, para sus retiros en una celda de San Clemente. Después de las sublimes arideces del renunciamiento tornaba a las pompas del Imperio, cumpliendo en ellas sus deberes con una majestad que tenía algo de religioso [9]. Sus comidas eran una especie de misas de un esplendor solitario. No las hacía, como sus antepasados, con sus compañeros de trabajo y de batallas, según la vieja costumbre germánica, sino en un aislamiento que hacía más extraño y más magnífico el estrado en el que estaba la mesa en forma de sigma. No hay duda de que Bizancio se aliaba con Roma en el ceremonial de una Corte en la que uno de los dignatarios llevaba el título de protospatario y

otro el de maestro de la milicia. Otón, educado por Teófana en la admiración a las sabias jerarquías y a los esplendores de la Corte griega, prometido de una princesa bizantina, seguramente no necesitaba los consejos de un raveniano, como se ha supuesto, para introducir en su palacio las costumbres y las dignidades de Constantinopla. Su influencia había llegado hasta la misma Roma pontificia. Y señalar en la *Graphia* algunos pasajes tomados del *Libro de las Ceremonias* de Constantino Porfirogeneta no es rebajar la autoridad de aquélla, al contrario. Pero la tonalidad del medio es sobre todo imperial romana. Es en Roma donde ocurren estas cosas y es el imperio romano del siglo IV el que el papa humanista, nutrido de latinidad, y su discípulo quieren reconstruir, no como una obra maestra de historia y de arqueología, sino a través de las tradiciones mezcladas, de los compromisos con el tiempo. Así se explican, además de los títulos y de la figura antes mencionada con relación a los sellos de plomo, esas procesiones vestidas de blanco que, contrastando con el fondo de tonos oscuros de la Italia medieval, evocan los *togati* de la Roma antigua y esas diez coronas de oro con inscripciones que conmemoran su grandeza y la de sus más ilustres emperadores.

¿Tenemos verdaderamente una «constitución» nueva del tipo de *Notitia dignitatum*

que nos da la *Graphia?* ¿Es absolutamente seguro que los siete jueces pontificales hayan pasado a ser jueces palatinos, encargado cada uno de ellos de una función de gobierno? ¿Hubo un acuerdo constante y premeditado entre la administración imperial y la del solio apostólico? Así lo creían, por buenas razones, los antiguos historiadores, Giesebrecht, Gregorovius. Hoy parece que hay dudas sobre ciertos puntos de detalle. Pero hay que ver también el conjunto, y queda en pie que la aventura es extraordinaria. Es un ensayo, heroico en cierto modo, para crear formas nuevas, un nuevo estilo de vida y hasta una política imperial moderna, dominado a la vez por la obsesión del pasado y por el deseo de construir. ¿Se dirá que el Renacimiento es arbitrario en su principio y antimoderno, puesto que se funda en la imitación de los antiguos?

Podemos ver un símbolo de esta resurrección cristiana del viejo imperio romano en la iglesia que Otón III mandó construir en honor de San Adalberto y que Mâle ha descrito en algunas de sus más bellas páginas [10]. Es hoy la iglesia de San Bartolomé, que ocupa en el extremo sur de la isla Tiberiana el lugar de un antiguo templo de Esculapio. Ha sido reconstruida muchas veces; su fachada del siglo XVII es obra de Martino Longhi. Pero conserva catorce columnas de granito o de mármol, del templo

y del pórtico, utilizadas por el arquitecto de Otón. Quizá el conjunto, como observa Mâle, no tiene las dimensiones monumentales y la nobleza de proporciones que, todavía en el siglo IX, distinguían las iglesias de Pascal I. En los escalones del coro está empotrado el brocal de un pequeño pozo decorado con figuras en una época posterior a la muerte de Otón III. Allí están San Bartolomé, San Paulino de Nole y Otón III acompañando a Cristo [11]. Una inscripción nos advierte que este pozo corresponde a una antigua fuente sagrada cuya agua hacía milagros. Los cristianos sucedieron a Esculapio en torno a la fuente salutífera. Se acercaron a adorar al Dios vivo entre las columnas de un templo de un dios muerto. Y el emperador del año mil bebió también de la fuente sagrada. Como su pequeña basílica, su sueño imperial no tenía, seguramente, las proporciones justas, pero allí estaban, intactas y en pie, las columnas del templo.

Pero la oposición italiana y la oposición romana no habían cedido. Entre los feudales, muy pocos eran sinceramente adictos al imperio. Sin embargo había algunos. El marqués de Toscana, Hugo el Grande, hijo de Herberto, dio varias veces testimonio de su fidelidad. Antes del 996 hizo dos viajes a la Corte imperial. Acaso la juventud de Otón III le pareció favorable a proyectos

ocultos o, más sencillamente, a su independencia de gran señor feudal, jefe de un Estado casi soberano. En todo caso, la casa de Sajonia le consideraba como un seguro apoyo, y, en circunstancias difíciles, está con el emperador y cumple su deber. Pero los príncipes del Sur estaban recelosos. Reprochaban a Otón III y al papado que favorecían con exceso al episcopado en detrimento de los bienes de los señores. ¿Tomó parte Arduino, marqués de Ivrea, en el asesinato del obispo de Verceil (997)? Fue acusado y traducido ante un concilio. Se embargaron sus bienes. Esta medida indignó al norte de Italia.

Pero la oposición más importante seguía siendo Roma. ¿Quién, pues, podía interesarse, entre los barones y su clientela, por la restauración del imperio romano intentada por un rey de Alemania y por un papa extranjero? ¿Cómo esperar de pronto un asentimiento necesario para el éxito de las grandes empresas? En esta ciudad, caliente todavía de odios terribles, la menor chispa podía provocar el incendio. A principios de 1001 estalla con violencia. Los habitantes de Tívoli se habían rebelado contra su señor. El perdón que se les concedió irritó violentamente a Gregorio, conde de Tusculum. Los nobles insurrectos bajan a las calles con sus bandas. Se lucha furiosamente, hay una matanza de alemanes, ponen sitio al

palacio imperial en el Aventino. Es entonces cuando el emperador, según Thangmar, dirige a los rebeldes este discurso: «¿Sois vosotros los que yo llamo mis romanos, por amor a los cuales he abandonado mi patria, a mis sajones, a mis alemanes, mi sangre? Os he adoptado por hijos. Y vosotros, en pago, os separáis de vuestro padre, habéis matado a mis fieles, me echáis...» Añade que dijo también: «Os he llevado a los confines más lejanos de nuestro imperio, a donde vuestros ascendientes no habían llegado nunca cuando el mundo les estaba sometido. He querido llevar vuestro nombre y vuestra gloria hasta los últimos límites de la tierra» [12]. Palabras curiosas, en las que se junta la verdad con el error y que presentan las marcas de Germania como las últimas conquistas del imperio romano. Pero, seguramente, esta arenga no se pronunció nunca. Sin embargo, traduce con mucha verosimilitud los sentimientos íntimos de Otón III, interpretados con exactitud por un contemporáneo inteligente. Es sin duda uno de esos discursos que los cronistas más letrados habían tomado la costumbre de insertar en sus relatos a la manera de los historiadores de la antigüedad. La continuación del relato de Thangmar nos lo demuestra: los rebeldes, emocionados por las palabras del emperador, se volvieron contra sus propios jefes y se apoderaron de ellos para arrojar-

los a los pies de Otón III. La verdad es que tuvo que salir de Roma y desde entonces anda errante por Italia, desilusionado de su sueño. Pasa un tiempo en Ravena, donde quizá San Odilón le exhortó a volverse a Alemania, como él pensó por un momento. Se traslada a Monte Gargano, luego acude a castigar a Benevento. El 27 se abre en Todi un concilio convocado para zanjar la disputa entre Bernward, obispo de Hildesheim, y Willigis, arzobispo de Maguncia, sobre sus derechos al monasterio de Gandersheim. Pero los obispos convocados no llegaban. El 13 de enero los esperaban aún: el mismo día, Thangmar se despedía del emperador. El momento era crítico. En Alemania conspiraban los duques, los condes, los obispos. Otón III estaba agotado. Dicen que la llegada del arzobispo de Colonia y del obispo de Constanza le reconfortó un poco. Se puso en camino, pero se vio obligado a detenerse, vencido por el mal. Era no lejos de Roma, a donde no podía volver, al pie del Soracto, en el castillo de Paterno. Allí murió el 23 de febrero. ¿Estaba Gerberto a su lado en los últimos momentos? Su nombre no figura entre los presentes. Le sobrevivió dieciséis meses.

Así acabó aquel intento admirable y quimérico, sobre el que se podrá soñar aún durante mucho tiempo. ¿Era posible, en el año mil, hacer revivir el Imperio romano

en un mundo feudal, unir en el marco de un orden espiritual, con desventaja de la fuerza alemana, unos reinos bárbaros recientemente convertidos? A pesar de la unión de los corazones, ¿no había contradicción de naturaleza entre aquel joven Parsifal y su maestro, ese papa en el ocaso de su vida, quizá gastado por su misma habilidad? Parece ser que se amaron y se sostuvieron siempre, necesarios el uno al otro, ambos apasionadamente fieles a la misma idea. Quizá el soberano pontífice, en su sabiduría, sentía a veces respetuosos pesares por tener que gobernar el mundo con un arcángel. Quizá pensaba también en el peligro de la chispa griega y en la ventaja de la rusticidad sajona. Pero la verdad es que no sabemos absolutamente nada. Lo seguro es que no era posible asociar en esta forma a Italia y Alemania. Italia, por haber llevado en sus flancos el Imperio de los Césares, se repetirá siempre el verso de Virgilio: «Romano, recuerda que te corresponde mandar a los pueblos.» Ahora no se trata de esto, menos que nunca. Y es sobre todo una furia feudal lo que impulsa a Alduino, al morir Otón III, a recuperar la corona de Italia, y a los barones, al morir Silvestre II, a recuperar la tiara. Enrique II esperará diez años la dignidad imperial. ¿Dónde situarse para mandar a este gran cuerpo desunido? ¿En Aquisgrán? Pero está demasiado lejos de la penín-

sula. ¿En Roma? Pero está demasiado lejos de Alemania y de las marcas de Eslavia. Algunos éxitos deslumbrantes no llegan a ocultar la paradoja de esta situación. El año mil, el esfuerzo de un santo y de un hombre de genio no logró fundar la monarquía universal. La nostalgia imperial, que fue para Europa el sueño dorado de la felicidad, de la concordia y de la paz, no triunfa contra el desorden, el odio y la guerra, resultado de las invasiones bárbaras. Pero unas fuerzas inmensas, en el mundo del espíritu, en la cultura y en el arte, consiguen dominar las discordias políticas y su misma diversidad instituye, en la paz, unos campos de trabajo donde se construyen iglesias y una especie de sociedad universal a la que dan color, sin destruirla, las pasiones humanas.

Notas

Introducción

[1] H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne,* París, 1937.

[2] F. Henry, *La sculpture irlandaise dans les douze premiers siècles de l'ère chrétienne,* París, 1933.

Capítulo 1.

[1] Raúl Glaber, *Les cinq livres de ses histoires (900-1044),* ed. M. Prou, 1886, livre III, chap. IV; E. Pognon, *L'an mille,* París, 1947, p. 89.

[2] A. Harnack, artículo «Millenium», en *Encyclopedia Britinnica,* ed. 1934, vol. 15, p. 89.

[3] E. Gebhart, *L'état d'âme d'un moine de l'an mil,* en *Revue des Deux Mondes,* sept. 1891, páginas 600 y ss.; *Moines et papes, essais de psychologie historique. Un moine de l'an 1000 etc.* Véase también E. Pognon, *L'an mille,* París, 1947, páginas 41 y ss.

[4] Sobre el Beato de Liébana y el adopcionismo, véase en último término con bibliografía; E. Amann, *Histoire de l'Eglise*, vol. 6, *Epoque carolingienne*, París, 1947, pp. 130 y ss. Las obras del Beato fueron publicadas por Flórez, Madrid, 1770.

[5] I. Yoshikawa, *L'Apocalypse de Saint-Savin*, París, 1939.

[6] Señales evidentes anuncian la proximidad del fin del mundo; se multiplican las ruinas.

[7] Sobre estas cartas, véase J. Roy, *L'an mil. Formation de la légende de l'an mil; état de la France de l'an 950 á 1050*, París, 1885, pp. 188 y siguientes.

[8] Abbon, *Liber apologeticus* (Migne, *Patrol. lat.*, CXXXIX, col. 461 y ss.).

[9] Sur Adso: J. Roy, op. cit., pp. 186-187; texto del *Libellus* en Migne, *Patrol. lat.*, CI, col. 1289 y siguientes; por último, E. Amann y A. Dumas, *Histoire de l'Eglise*, vol. 7, *L'Eglise au pouvoir des laïques*, París, 1948, p. 518.

[10] G. Bayet, C. Pfister y A. Leinclausz, *Le christianisme, Les Barbares, Mérovingiens et Carolingiens, Histoire de France* de E. Lavisse, París, 1903, tomo II, 1.ª parte, pp. 550-551.

[11] A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 á 1125*, París, 1930, pp. 132-133.

[12] A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert*, París y Clermont, 1867, p. 213.

[13] Abbon, Carta X (Migne, *Patrol. lat.*, CXXXIX, col. 471).

[14] C. Pfister, *Etudes sur le règne de Robert le Pieux* (996-1031),París, 1885, p. XXVII.

[15] Thietmar de Mersebourg, *Chronique (Mon. Germ. Hist.*, Script. III), 790.

[16] J. Roy, *op. cit.*, p. 188.

[17] Raoul Glaber, *Histoires*, libro IV, cap. 6 (E. Pognon, *L'an mille*, p. 123).

[18] Citado por J. Roy, *op. cit.*, p. 180.

[19] Cf. Pfister, *op. cit.*, pp. 110-114.
[20] E. Petit, *Raoul Glaber, Revue Historique,* 1892.
[21] Raoul Glaber, *Histoires,* libro III, capítulo 3 (E. Pognon, *op. cit.*, pp. 87-88). Cf. J. Roy *op. cit.*, páginas 204-205.
[22] *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* T. X.
[23] Raoul Glaber, *Histoires,* libro IV, cap. 4 (E. Pognon, *op. cit.*, pp. 116-120.
[24] Dom François Plaine, *Les pretendues terreurs de l'an mil, Revue des questions historiques,* 1873.
[25] El texto de Arnulfo se encuentra en el relato que Gerberto hizo del concilio: A. Olleris, *op. cit.*, página 213.

Capítulo 2.

[1] Richer, *Historiarum libri IV,* pub. Pertz in *Monumenta Germaniae,* 1833 (ed. y trad. R. Latouche, *Collection des Classiques de l'Histoire de France au moyen âge,* t. I. París, 1930).
[2] G. Pfister, *Etudes sur le règne de Robert le Pieux,* París, 1885, pp. 110 y ss.
[3] Texto de Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis Saneti Benedicti, Saec. IV,* vol. II, p. 364.
[4] Sobre las fundaciones de Roberto el Piadoso: Helgaud, *Vie du roi Robert. Recueil des Historiens des Gaules et de la France,* vol. X, col. 115. (E. Pognon, *op. cit.*, p. 364.)
[5] H. Pirenne, *Les villes du moyen âge,* Bruxelles, 1927, p. 72.
[6] Sobre San Odilón y Cluny hacia el año mil, G. de Valois, *Le monarchisme clunisien,* Ligugé, 1935, 2 vol.; en último lugar: E. Amann y A. Dumas, *Histoire de l'Eglise,* vol. VII, París, 1948, páginas 325 y sig.

[7] Sobre Guillermo de Volpiano: Raould Glaber, *Vita Sancti Guillelmi* (Migne, *Patrologia latina*, vol. CLII, col. 667-720); W. Watkin, *William of Dijon. A Monastic Reformer of the early XIth century*, Downside Review, 1934, pp. 520-544.

[8] C. Pfister, *op. cit.*, pp. 3-13.

[9] Citado por C. Pfister, *op. cit.*, p. 12.

[10] Sobre las relaciones catalanas de Gerberto: F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, París, 1897, páginas 30-34, y N. d'Olwer, en *La Catalogne à l'époque romane*, París, 1932, pp. 186-189, que resume su estudio: *Gerbert (Silvestre II) i la cultura catalana del segle X. Estudis Catalans*, 1910, IV, págs. 332-358.

[11] N. d'Olwer, *Les glossaires de Ripoll*, Union Académique internationale, *Bulletin du Cange*, 1928, pp. 137-152, y *Un glossaire de Virgile et de Juvénal*, ídem, pp. 104-113.

[12] N. d'Olwer, *La Catalogne à l'époque romane*, p. 193.

[13] Citado por N. d'Olwer, p. 195.

[14] Hroswitha (o Roswitha), *Carmen de gestis Ottonis I imperatoris (Mon. Germ. Hist., in usum scholarum*, Hanovre, 1930); cf. A. Fliche, *Histoire du moyen âge, t. II, L'Europe occidentale de 888 à 1125*, París, 1885, pp. 225 y ss.

[15] C. Pfister, *op. cit.*, pp. 253 y ss.

[16] Sobre Roberto el Piadoso, véase sobre todo Helgaud, *Vie du roi Robert* (E. Pognon, *op. cit.*, páginas 235-264, y la obra citada de C. Pfister).

[17] Raoul Glaber, *Histoires*, libro III, cap. IX, (E. Pognon, *op. cit.*, pp. 108-109).

Capítulo 3.

[1] Sobre Roberto, además de la fuente principal, Richer, *Historiarum libri IV* (véase nota 2, página 160), cf. A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert*, Clermot y París, 1867; J. Havet, *Lettres de Gerbert (983-997)*, París, 1889; K. Schultes, *Papst Sylvester II als Lehrer und Staatsmann*, Hamburgo, 1891; F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, París, 1897; F. Eichengrün, *Gerbert (Sylvester II) als Persönlichkeit*, Leipzig, 1928.

[2] Cf. F. Picavet, *op. cit.*, p. 32, n. 3.

[3] Cf. Picavet, *op. cit.*, p. 33.

[4] Ed. Olleris, pág. 298, y J. Havet, *Lettres de Gerbert*, París, 1889.

[5] Richer, *op. cit.*, Libro III, cap. L-LIII; cf. C. Pfister, *op. cit.*, p. 31, y F. Picavet, *op. cit.*, pp. 74 y ss.

[6] Sobre la controversia de Gerberto y Otrico, F. Picavet, *op. cit.*, pp. 45-47.

[7] J. Havet, *op. cit.*, Epíst. 7, 8, 9; cf. F. Picavet, *op. cit.*, pp. 120 y sig.

[8] J. Havet, *op. cit.*, Epíst. 5; cf. F. Picavet, *op. cit.*, p. 53.

[9] J. Havet, *op. cit.*, Epíst. 48.

[10] Cf. A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert*, p. 213; sobre el concilio de Sainte-Basle, cf. en último lugar E. Amann y A. Dumas, *Histoire de l'Eglise*, vol. VII, París, 1948, pp. 70-73.

[11] Sobre el Concilio de Mouzon, cf. E. Amann y A. Dumas, *op. cit.*, pp. 73-74; textos en Richer, *Historiarum libri IV*, cap. CI-CIV.

[12] J. Havet, *op. cit.*, *Epíst.* 186-187; cf. F. Pica-

vet, *op. cit.*, p. 105: «Quitadme mi rusticidad sajona, desarrollad lo que tengo de mi origen griego...».

Capítulo 4.

[1] Para todo este capítulo sobre Otón III, cf. A. Fliche, *L'Europe occidentale de 838 à 1125,* París, 1930, pp. 218 y sig.; M. Ter Braak, *Káiser Otto III, ideal und Praxis im frühen Mittelalter,* Amsterdam, 1928; E. Schramm, *Káiser, Rom und Renovatio* (*Studien der Bibliotek Warburg,* vol. XVII), Berlín, 1929, 2 vols.

[2] Sobre este texto, véase A. Lapotre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne,* París, 1895, vol. I, pp. 192 y s.

[3] Widukind, *Rerum gestarum saxonicarum libri,* Libro II, cap. 1-2; cf. R. Koepke y F. Duemmler, *Káiser Otto der Grosse,* Leipzig, 1876, pp. 37 y siguiente.

[4] J. Havet, *op. cit., Epíst.* 186; F. Picavet, *op. cit.*, p. 105. Sobre esta correspondencia véase p. 195 del presente texto. Cf. los términos del *Libellus de rationall et ratione uti* de Gerberto (dedicado a Otón), A. Olleris, *op. cit.*, p. 298, y J. Havet, *op. cit.*, p. 236.

[5] Cf. también Ph. Jaffe-G. Wattenbach, *Regesta pontificum romanorum,* nueva ed., 1885-1888, núm. 3.914. Sobre esta política de Gerberto, véase por último, con referencias: E. Amann y A. Dumas, *Histoire de l'Eglise,* vol. 7, *L'Eglise au pouvoir des laïques,* París, 1948.

[6] Sobre los sellos y monedas del año mil, véase sobre todo E. P. Schramm, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751-1152,* Berlín, 1928, pp. 99 y s.

[7] F. Picavet, *op. cit.*, pp. 195 y s.

[8] Sobre las relaciones de San Adalberto y Otón III, cf. H. G. Voigt, *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchstums im zehnten Jahrhundert,* Berlín, 1898.

[9] Sobre el ritual imperial en Roma, cf. L. Halphen, *La Cour d'Otton III à Rome (998-1001), Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome,* 1905, pp. 349-363.

[10] E. Mâle, *Etudes sur les églises romaines. L'empereur Otton III à Rome et les églises du Xe siècle, Revue des Deux Mondes,* septiembre 1937, reproducido en *Rome et ses vieilles églises,* París, 1942, pp. 138 y s.

[11] Sobre este pozo, cf. O. Homburger, *Ein Denkmal ottonischer Plastik in Rom mit dem Bildnis Ottos III, Jahrbuch der preussischen* Kunstsammlungen, 1936, pp. 130 y s.; G. de Francovich, *Contributi alla scultura ottoniana in Italia, Il puteale di S. Bartolomeo all Isola di Roma, Bolletino d'Arte,* 1936, pp. 207-224. Para estos autores, la obra dataría de los comienzos del siglo XI; según E. Mâle, *Rome et ses vielles églises,* pp. 150 y s. sería del siglo XII. Hay también discrepancia sobre la identidad de la figura del santo: San Paulino de Nole, según E. Mâle y San Adalberto, según G. de Francovich.

[12] Thangmar, *Vita Bernwardi,* cap. 25; cf. A. Olleris, *op. cit.,* p. 181.

Indice